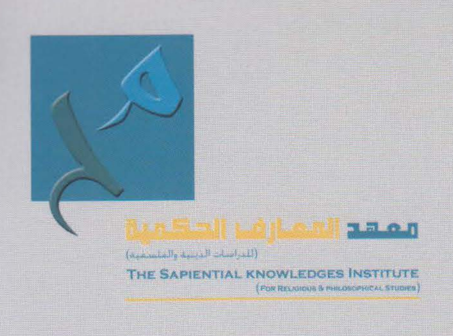
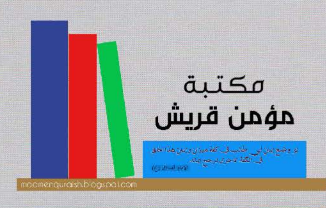






مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

11

دراسات وأبحاث

ملف العدد

الدّين والعلمنة

دار الهادي

رسالة معهد المعارف الحكمية

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية) مؤسسة بحثية تعليمية، تنشط في الحقل الفكري من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي، والثقافي، وتجسير التواصل بين الاتجاهات الدينية والفكرية، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصي، والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث الطرق.

بيروت - حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
Beirut - Haret Hreik - Sawly Center - 2nd Flr. - Telefax: 961 1 544 622
www.shurouk.org - E-mail:maahad@shurouk.org ; almaaref@shurouk.org

تصدر عن معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

بالتعاون مع دار الهادي



العدد الحادي عشر - خريف ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٢ - تموز - ٢٠٠١



٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الاتحاد الأوروبي: ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه - أميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - أستراليا: ١٠ دولارات - الدول الأوروبية الأخرى: ٨ دولا

سوريا: ٢٠ دولاراً - أوروبا وأميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٢٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة:

إشتراكات - مراسلات: ترسل الاشتراكات

والمراسلات باسم رئيس التحرير

العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

لبنان - بيروت - حارة حريك

الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

أسعار الإعلانات: غلاف خارجي: ١٥٠٠ دولار

غلاف داخلي ٨٠٠ دولار - صفحة داخلية: ٤٠٠ دولار

E-mail: almahajah@shurouk.org

قواعد النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتوفر على، العمق والموضوعية والمنهجية والتي لم يسبق نشرها.

٢. ان لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

الصفحة | المحتويات

الافتتاحية

أن تطرح مجلة المحجة موضوع "الدين والعلمنة" في ملف خاص تعكس فيه الأبحاث التي طرحت في حلقة بحثية جرت في قاعة "معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية"، فإن ذلك يعود لاعتبارات معرفية بحتة لا تبتغي صب المديح ولا الذم اللذين عكستهما أدبيات المهتمين بالموضوع من بعض الإسلاميين والتيار العلماني العربي تحديداً...

وهذا النزوع نحو خيار البحث المعرفي يعود للأسباب التالية:

أولا: كون المعهد ومجلته "المحجة" يعنيان بطرح الموضوعات بلغة علمية تبحث عن مكامن وجوانب تقديم المفاهيم بالشكل الذي عني أصحابها على تقديمها.. مستخدمة اللغة النقدية التي لا تأخذها في سبيل إبراز وجوه من الحقيقة لومة لائم، تاركة لمذاق القارئ حق الخيار في القناعة.

ثانياً: لقد شكلت القضايا المطروحة عند الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والتي تتبنى الاتجاه العلماني تحدياً جدياً على صعيد قراءة الفكر الديني، مما يستدعي إعادة التفكير في تلك القضايا ومبانيها ومرتكزاتها التي تستند إليها.. وهو عمل لا ينبغي فيه التأكيد على الشقاق، بل البحث عن الملابسات التاريخية التي وقعت ضمن سياقات معينة فأولدت ذاك الموقف من أصحاب الاتجاهات العلمانية _ على تنوعها- نحو الدين....كما أملت واقع ردة الفعل التي حصلت من قبل الكثير من المفكرين الإسلاميين _ على تطور نظرتهم _ تجاه العلمنة والعلمانية.

ثالثاً: بما أن حاضنة الطرح العلماني كان هو الغرب، والغرب لا ينطوي على مكونات الحضارة والبنى المجتمعية للشرق، وبما أن العلمانية جاءت كرد حاسم على سلطة الإكليروس المسيحي، - والإسلام غير المسيحية -، كما أنه لا يدعو إلى المؤسسة الدينية كجزء من نظامه العقيدي ومشروعه الإنساني العام... فلا بد من دراسة المدى الذي يعني الإسلام والمسلمين في مجادلة العلمنة والعلمانية .

رابعاً: إن معهد المعارف الحكمية إذ يحمل في مشروعه الفكري وجهة نظر محددة تجاه كل ما يمت لفلسفة الدين، وعلم كلام الأديان بصلة، فإنه يرى في

الكثير من طروحات الفكر العلماني (الفلسفي والأخلاقي) مادة قابلة للنقاش المعرفي المفتوح...

خامساً: إن العلمانية سواء أقبلناها أم لم نقبلها، تمثل صورة من صور العلاقة مع الغرب.. وإن أخذ أي موقف معرفي منها لا يصح أن نفصله عن حدود العلاقة العملية مع الغرب.. بل بمعنى أصرح لا يمكن التغافل في بحثها عن سياق الصراع بين الغرب والشرق.. لنبحث واقع الصراع وهل يمثل ضرورة من ضرورات تاريخنا المعاصر، أو إنه مائز من مميزات التعدد الحضاري القائم بين الغرب والشرق؟!.

سادساً: لقد عملنا في هذا الملف المتعلق بـ "الدين والعلمنة" على التنبه إلى أن الطرح العلماني الذي كان من حيث المنشأ والتطورات في سياقه التصاعدي وليد واقع سياسي واجتماعي غربي، انبثقت عنه رؤية نظرية سعت لإعادة تشكيل النظرة للعالم والمجتمع والعقل والتاريخ والإنسان، وهي نظرة مبنية على رفض الدين كموجه وحاكمٍ لتستعيض عنه بما أطلقت عليه اسم "المذهب الإنساني" الذي خاض صراعاً مريراً مع الكنيسة، بحيث تم زرع جملة من الطروحات اللاهوتية المعلمنة ابتداءً من البروتستانت وصولاً لمقولات كاثوليكية سعى بحث د. جيروم شاهين لإظهار مسارها وما آلت إليه....

بحيث تم حصار الشأن الكنسي داخل جماعات الإكليروس ومحيطهم الخاص وحوّل الإيمان إلى مجرد نزوع نحو المطلق.

سابعاً: لما كان الغرب ككيان استحواذي يقدم نفسه باعتباره "الحضارة النموذج" و"العقل النموذج"، كما كشفت عن ذلك الأبحاث المقدمة تحت عنوان "التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة"، و "الدين والعلمنة في نظام المعرفة والقيم" و " العلمانية والديموقراطية".

وقد سعت هذه الأبحاث لتأكيد أن العلمانية توجت عوامل النهوض الثقافي في أوروبا وأميركا، وأثارت فكرة أن الإنسان كائن مكتفٍ بذاته على كل صعد الاحتياجات المجتمعية والفلسفية والقيمية؛ وبالتالي فقد تم أدلجة العلمانية في وقت اكتشف فيه العقل الإنساني -فيما بعد- عدم إمكانية الفصل التسطيحي بين ما هو ديني وما هو زمني، ذلك أنهما متلازمان تماماً، ولقد كان حرياً بنا البحث حول كيفية تنظيم صيغ العلاقة بينهما، بدل نفي العلمانية للدين....

كما أن النقوضات التي طرحتها الوضعية العلمانية للمقولات الدينية إنما نقضت بالواقع صيغ المقولات المبنية على المنطق الصوري، لا المقولات الدينية التأسيسية.. والثمن الذي دفعته العلمانية بسبب روحية طرحها الشمولي أوقعها بإخفاق كبير في نماذج التجربة التي أطاحت في كثير من محفزات الديموقراطية في بلدان ودول العالم، منها دول العالمين العربي والإسلامي. والتجربة التركية هي خير دليل على ذلك كما أظهر بحث د. محمد نور الدين حول "العلمانية في تركيا" في الوقت الذي لم يلتفت فيه أصحاب الاتجاه الشمولي للعلمانية تطور الفكر السياسي في الخطاب الديني الذي أبرز بعض عناوينه بحث د. حسين رحال حول "العلمانية والخطاب الإسلامي" خاصة إذا نظرنا إلى ما آل إليه بحث د. كارتسن ويلاند والذي اعتبر أن العلمانية هدفت للحد من تسلط القلة متغافلاً أن هذه القلة بقيت هي الحاكمة في مسرح الأحداث الغربية ومن تأثر بها في عالمنا العربي الإسلامي، كما أنه اعتبر أن العلمانية اعتمدت ولو من خلال وجوهها المتعددة ثلاثة مظاهر هي:

١- فصل الكنيسة عن الدولة.

٢- تخصيص حقل اهتمام الدين.

٣- التأكيد على نزعة اللاتدين.

وقد أبقت على قواسم مشتركة منها: الخبرة الثقافية، الحركة الفكرية والاجتماعية مع تزامن وتلازم تطورات الديمقراطية التحررية، سيادة القانون، حريات الأفراد، وحقوق الإنسان عامة مستقلة عن الإيمان الشخصي والمذهب، في المقابل كانت العلمانية في العالم العربي، - حسب المقال- شيئاً مختلفاً تماماً.. وما ذلك إلا بسبب عدم أهلية العقل العربي على فهم مكونات وخصائص التجربة العلمانية التي استخدموها كأيديولوجيا، يعاود الحكام تركها للتمسك بالشعارات الدينية عند الحاجة، ولعل أهم ثغرة وقع فيها العقل العربي- حسب صاحب المقال- هو عدم القدرة على تفهم معنى المساواة في نظام القيم العلماني.. من هنا جاءت دعوته لضرورة التعرف إلى العلمانية وبثها في الطروحات الإسلامية التي اهتم الكاتب بإبراز وجوه محددة منها مؤكداً على أن العالم عليه أن يقسم أصحاب الطروحات والرسالات إلى قسمين:

قسم خيّر وصالح وآخر سيّئ وشرير...

وبرى ويلاند أخيراً أنه على العقلاء الصلحاء التعامل مع الطرف الآخر ضمن سياسة "التسامح بمنطق القوة" من أجل نشر تعاليم العلمنة..

وهذه الرؤية لم تلق تأييد أصحاب الأوراق الأخرى التي قدمت في الحلقة حيث قدم بديلاً لها الدعوة إلى مراجعة الإسلام كنظام سيادي للمنطقة يمكن لأصحابه أن يتحدثوا عن هويتهم، بالشكل الملائم لواقع حالهم وحال شعوبهم وبلدانهم وطروحاتهم العقيدية والقيمية...

رئيس التحرير

الملف

- العلمانية والديموقراطية

محمد فنيش

- الدين والعلمنة (نظام المعرفة والقيم)

شفيق جرادي

- التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة

وجيه قانصو

- العلمانية في الخطاب الإسلامي

حسين رحال

- العلمانية الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحي

جيروم شاهين

- العلمانية والدين - الحدود من وجهة النظر الغربية

كارتسن ويلاند

- العلمانية في تركيا: مضمون مختلف وتطبيق خاطئ

محمد نور الدين

العلمانية والديموقراطية

محمد فنيش

إشكالية العلاقة بين العلمانية والديمقراطية حاضرة بشكل دائم في الفكر المعاصر، ويعود سبب ذلك إلى ولادتهما من نفس الحاضنة السياسية والثقافية والاجتماعية، لذلك كثيراً ما يتم المزج بينهما، واعتبارهما أمراً واحداً. انطلاقاً من هذه النقطة يقوم الباحث بتحديد المفاهيم والمقصود من المعاني عند تنوعها، وبالإشارة إلى المنهج المعرفي في المقاربة لنقاط الالتقاء والاختلاف، مع معرفة التعقيدات السياسية والتاريخية والآنية المصاحبة لها، فيبدأ بتحليل العلمانية وكيفية تحولها إلى سمة خاصة بالثقافة المسيحية، الأمر الذي يجعل سائر الثقافات الأخرى كأنها استتباع وإخضاع ومنها الاتجاهات الفكرية التي عبر عنها العديد من الكتاب المسلمين الذين نقضوا الدولة الدينية.

وينتقل الباحث بعد ذلك إلى تحليل الديمقراطية، فيقوم بتحليل العلاقة بينها وبين العلمانية، والأثر السلبي لعملية المزج بينهما خاصة على صعيد الخطاب الإسلامي بينما الديمقراطية ليست سوى آلية محايدة لتنظيم تداول السلطة واختيارها وفق إرادة الناس وبحسب ما يرتأونه من قوانين تقرها مجالسهم التمثيلية.

ما يُثار من إشكاليات حول هذين المفهومين مرده إلى اختلاف الزوايا التي يُنظر منها إليهما، لأن عدم تحديد المعنى المقصود واجتزاء الرؤية يؤدي إلى تعدد الموضوعات وتباين النتائج في البحث والمعالجة، خصوصاً أن الإشكالات المتعلقة بكليهما تتداخل فيها حقول المعرفة لتطال الفلسفة ومبانيها ونظرياتها وتجلياتها في الفكر السياسي والاجتماعي، وتشمل سياقات التطورات التاريخية ومداها الجغرافي والعوامل المؤثرة في مساراتها، من سياسية واقتصادية وغيرها.. ومدى إسهامها في دفع هذه التطورات نحو المسارات التي بلغتها في كافة المجالات المعرفية والسلوكية والنظم الاجتماعية والسياسية المتولدة عنها.

ولا يخفى أن العلمانية والديمقراطية "مفهوماً ومساراً وممارسة" نتاج تحولات لازمت المجتمعات الغربية (أوروبا الغربية، أميركا) وحركة نهضتها الثقافية وتطورها الاقتصادي والسياسي، وعززت نفوذها وسيطرتها ودفعت توسعها الاستعماري نحو المناطق والشعوب الأخرى طلباً للثروة والموارد الطبيعية، المحرك اللازم والضروري لتطورها الاقتصادي، وتوسيعاً للأسواق المستهلِكة لمنتجاتها، كحاجة ماسة لاستمرار قوة اندفاعها علمياً واقتصادياً ومراكمة ثروات، وانتقال مستوى حياة شعوبها إلى رفاهية تعزز استقرارها وتدعم تحولها الثقافي - السياسي (سبباً ونتيجة).

الأمر الذي يضيف إلى الأسئلة الإشكالية، تساؤلات حول مدى ملائمة ما يتولّد عن تحولات المجتمعات الغربية، من نتاج ثقافي، ونُظم اجتماعية وسياسية، وأنماط وسلوك، حصيلة تجاربها ومسارات تطورها الخاص بها، للمجتمعات الأخرى، ومدى صلاحية ذلك لثقافات وظروف وتطورات تاريخية مختلفة، استناداً إلى مبدأ العلية لجهة تطبيق قانون التماثل والارتباط بين السبب والنتيجة، ولجهة المانع الأخلاقي النفسي، الناجم عن الضرر الذي أصاب المجتمعات التي كانت ضحية وحشية السيطرة الاستعمارية ونهبها المنظم للثروات، وتدميرها الاقتصاد، وإخراجه عن سياق تطورها الطبيعي الذاتي، الملائم لحاجات شعوب هذه المجتمعات ومواردها وقدراتها العلمية، لربطه بحاجات الاقتصاديات الغربية ورفاهية شعوبها، هذا المانع الذي له أثره البالغ في قوة تأثير أي تحرك يتخذ من العداء للغرب شعاراً، ويرفض ما تنتجه تجاربه الإنسانية بداعي الخصوصية والخوف من عودة السيطرة الاستعمارية بأشكال أخرى، وخصوصاً مع عدم الفصل بين ما هو سياسي وما هو

ثقافي إنساني، وعدم التفكيك بين مراحل التاريخ المختلفة، وما يتخللها من تحولات في العلاقات بين الأمم والشعوب، وما يعقبها من إرساء لقواعد ومفاهيم جديدة، ويزيد في قوة هذا الحاجز الشعوري ما يتركه الوجود الصهيوني في فلسطين، وممارساته العدوانية وسيطرته، واستمرار دعمه من قِبل من يتوارث الزعامة والسيطرة في الغرب، من غضب، وشعور بالإهانة، والخطر على المصير، واستنزاف للقدرات المادية والفكرية، وفرض مناخ من اللااستقرار المعطل للتفاعل العقلاني والإنساني، بين من يشعر بأنه مهان في مقدساته ومهدد في وجوده وإنسانيته مهما كانت الحاجة الذاتية إلى إصلاح أوضاعه الاجتماعية والسياسية وتجديد مفاهيمه الفكرية والثقافية، وبين تجارب المجتمعات الغربية في مختلف ميادينها الإنسانية، التي يقودها من يمثل أنموذجاً في الاستعلاء الفكري والسياسي والعسكري والاقتصادي، والمسبب، بدعم للعدوان، في توليد ما ينتشر من مشاعر الغضب والكراهية.

لهذا أجد أنه من الضروري في معالجة هذا الموضوع الإشكالي تحديدُ المفاهيم والمقصود من المعاني عند تنوعها، والمنهج المعرفي في المقاربة لنقاط الالتقاء والاختلاف، مع معرفة التعقيدات السياسية والتاريخية والآنية المصاحبة للبحث.

١ - العلمانية

ليس من اتفاق حول تعريف " العلمانية " التي هي لفظ مستحدث في اللغة العربية مقابل لكلمة (laicite أو laicisme) بالفرنسية والتي هي بدورها مشتقة من اليونانية ومن اللاتينية المتأخرة [١] .

كما أنه خلافاً للشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العلم بل من العالَم [٢] وعليه فإن كلمة علماني تعني " مدني " غير منتسب إلى فئة الكهنوت ورجال الدين[٣] .

وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإن نقيض العلماني هو "الإكليروكي"[٤] أي من ينتسب إلى الإكليروس وهم رجال الدين أو من يناصر الإكليريكية، وتدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة.

ويتراوح الاختلاف حول مفهوم العلمانية بين من يعتبر أن المعنى المقصود هو عدم وجود نفوذ كهنوتي في جهاز الدولة أو في السياسة (laicisme) وهذا المصطلح لا يعني العداء للدين، وبين من يرى العلمانية فلسفة وتنظيماً للمجتمع، لا يُسمح

فيهما للدين بأي دور، بل يبقيه في مجال الشعور الأخلاقي الداخلي، دون أن يتمكن من التمظهر في مؤسسات اجتماعية أو سياسية، وينكر هذا الاتجاه أي معرفة قائمة على الإيمان والحقائق الماورائية، ويجسد هذا المعنى مصطلح (secularism) هذا الاتجاه دفع أحد المفكرين والباحثين إلى نعت تعريف العلمانية (بأنها فصل للدين عن الدولة) بالقصور، لأنه يحصر العلمنة في ما يسمى بالحياة العامة وفي المجالات الاقتصادية والسياسية فحسب[٥] .

وقد عرف العلمانية"بأنها فصل كل المطلقات الأخلاقية والمعرفية والإنسانية عن الدنيا"، وبتعبير فلسفي (العلمانية تعني أن العالم مكتف بذاته)، وأن عقل الإنسان قادر على فهم كامل للطبيعة وتحقيق السيطرة عليها، وهو قادر وحده على إدراك العالم وتأسيس نظمه المعرفية والأخلاقية، وليس بحاجة إلى أي شيء آخر خارج النظام المادي، أي إن مرجعية الإنسان كامنة في ذاته.

هذه الأطروحة تؤدي إلى نتيجتين:

أولاها: اختزال الإنسان ورده إلى القوانين المادية والطبيعية.

ثانيها: فصل الإنسان عملياً عن أي مطلقات أخلاقيةٍ أو إنسانية[٦] .

وبالعودة إلى البيئة المولدة لهذه المفاهيم أعني التجربة الغربية نرى اختلافاً في المفهوم لجهة العلاقة بين العلمانية والدين، فهي في العالم البروتستانتي عموماً وليدةُ حركات دينية إصلاحية منشقة عن الكاثوليكية، ولم تكن تعني أكثر من منع تدخل الكنيسة ورجال الدين في شؤون الدولة، بل هي نتاج بنية اجتماعية بروتستانتية متدينة معادية لروما والكاثوليكية، لا معادية للدين أو ملحدة أو لا أدرية[٧] بينما هي في انطلاقتها في فرنسا كانت أكثر حدةً وعدائيةً للدين ودوره، بسبب تحالف حكم الملكية المطلقة مع رجال الدين الإكليروس الكاثوليكي (علمانية مفكري عصر الأنوار الفرنسيين: فولتير. روسو . ديدرو . مونتسيكو).

فقد أدت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ إلى تحطيم الحكم المطلق، وأدت إصلاحات نابليون (١٧٩٩. ١٨١٥) إلى علمنة فرنسا.

وبالنظر إلى مسارات التطبيق العملي " للعلمانية " السائدة في أوروبا، أصبح المفهوم يعني فصل الكنيسة عن الدولة. ولا تمنع وجود تيارات ثقافية وفكرية وسياسية دينية يتبناها مدنيون في الحياة الاجتماعية الذي تسوده العلمانية وفق

مفهوم "lacisme" وليس وفق مفهوم"secularism" وإن كان ذلك لا يعني عدم وجود تيارات فكرية ليبرالية وماركسية (نخبوية)غير مؤثرة في المجتمع وقراره السياسي والثقافي، ومغالية في نظرتها للعلمانية وعلاقاتها بالدين والمجتمع والدولة، تقابلها تيارات أكثر اتساعاً وانتشاراً وتأثيراً في السياسة والثقافة يتبنى المفهوم العلمي الذي لا يرى العلمانية أيديولوجية "ما بعد الدين" بل يوجب على العلمانية عدم تشكيل أيديولوجية شبه دينية أو ما بعد الدينية للدولة على نقيض ما يدعو إليه "اوغست كونت" من تشكيل "ثيوقراطية" اجتماعية جديدة لا تقل انغلاقاً عن الثيوقراطية القديمة لاتحاد الدولة والدين، هذا الاتجاه يوجب الحياد الديني الدنيوي للدولة، لتعلقه بواجب الحياد القانوني الأخلاقي.

من أجل احترام حرية العقيدة الدينية والدنيوية، يجب أن تقتصر الدولة كسلطة دنيوية على تنظيم الشروط اللازمة لاحترام الأفراد بعضهم بعضاً(٨).

وهذا الاتجاه لا يرى تعارضاً بين علمانية الدولة، وتعاونها مع الكنائس في دعم المستشفيات المسيحية وتدريس اللاهوت في جامعات الدولة، والاعتراف بالكنائس قانونياً كمؤسسات عامة، بل يدعو إلى ضرورة مراجعة هذه العلاقة لإيصال أفكار عن كيفية وصول مساعدات الدولة بطريقة عادلة ومفيدة إلى الجماعات الدينية غير المسيحية، نظراً للواقع التعددي الديني الجديد في المجتمعات الأوروبية، ويعتبر صيغة "فصل الدين عن السياسة غير دقيقة ومضللة وتنفي، إذا أخذت حرفياً، حرية العقيدة والبناء المعياري لدولة القانون".

فالذي يطالب باسم العلمانية بفصل الدين عن السياسة، إنما ينادي بإبعاد الجماعات الدينية عن الحياة العامة، ويفصح عن تحكم سياسي استبدادي.... لا يتفق إطلاقاً مع حرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان(٩).

كما أن هذا الاتجاه يرفض احتواء الثقافة الغربية للعلمانية وفق مقولة "هنتنغتون" التي تجعل الفصل بين الدولة والجماعات الدينية سمة خاصة للحضارة الغربية، لأن في ذلك عدم مراعاة للصراعات التاريخية التي أوصلت الغرب لتنفيذ "دولة القانون العلمانية" حيث إن الكنيسة الكاثوليكية اعترفت رسمياً لأول مرة، بحرّية العقيدة بعد نزاع داخلي في مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) وبالتالي فإن مقولة السيد المسيح.. "أعط ما لقيصر لقيصر" لا تكوّن الجذر الديني الثقافي للدولة العلمانية.

كما أن اعتبار العلمانية سمة خاصة للثقافة المسيحية، يجعل نظرة سائر

الثقافات الأخرى لها كأنها استتباع وإخضاع وقبول بالهوان والدونية، ويتجاهل الاتجاهات الفكرية التي عبر عنها العديد من الكتاب المسلمين الذين نقضوا سلطة الدولة الدينية من منظور إسلامي وتفسير قرآني.

٢- الديمقراطية:

ويختصر تعريفَها المفهوم والرائج بأنها "حكم الشعب للشعب بالشعب" ويحدد مكوناتها مبادئ عدة أهمها:

الشعب مصدر السلطات، وحكم القانون والمجالس التمثيلية، وتداول السلطة والمساءلة والمحاسبة، والتعددية السياسية وهي التطبيق العملي لمفهوم الدولة القائم على اختيار الناس لممثليهم بالانتخاب وعبر صناديق الاقتراع، ومرجعية الدستور لصلاحية السلطات والفصل بينها.

والسؤال نفسه يطرح حول الفلسفة، المنبثق عنها الفكر السياسي المنادي بالديمقراطية وإمكانية فصلها كآليات تنظيم لعلاقة الدولة بالمجتمع والمواطن بمؤسساته ودور الفرد والجماعة في الشأن العام، وبين الليبرالية كنظرية اجتماعية وفلسفة مادية.

ومن ثم هل المناداة بالديمقراطية تعني ضرورة القبول بكل أنماط السلوك المتولد عن هذه الفلسفات والنظريات، حتى لو تعارض مع الخصوصية الثقافية ومنظومة القيم للمجتمعات غير الغربية؟

ثم السؤال عن التلازم بين العلمانية والديمقراطية وعدم إمكانية الفصل بينهما، ومن لم يكن علمانياً بعيداً عن الدين وتصوراته وقيمه ونظرته للحياة والإنسان لا يمكن أن يكون ديمقراطياً.

باستعراض التطور التاريخي للفكر السياسي الغربي وأنظمة حكمه وتجربته لا نجد التلازم ولا التزامن بين العلمانية والديمقراطية، فالأولى جاءت متقدمة عن الثانية، وكانت في ممارستها نقيضاً لها كما حصل في العلمنة الفرنسية، حيث أقام نابليون حكماً ديكتاتورياً، كما لم تؤدِّ العلمنة في بيئتها البروتستانتية إلى الديمقراطية السياسية، بل قوّت سلطة الحكم المطلق، وكان الملك هو من قاد العملية كما في حالة ملك إنكلترا هنري الثاني.

كما أن "كالفن" أقام ديكتاتورية سياسية عنيفة في دولة جنيف، كذلك فإن تجربة

العالم الإسلامي لا تتضمن ذلك التوازن.

علمانية أتاتورك كانت استبدادية عنيفة معادية لكل ما هو ديني، كما هي علمانية شاه إيران، ولا ننسى علمانية بورقيبة الإقصائية، ناهيك عن أن كل الأنظمة الوطنية التي تلت الحقبة الاستعمارية تمثلت العلمانية الغربية وفق مفهوم "الطليعة الثورية" أو "النخبة" أو التفريق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، وبين الديمقراطية والديمقراطية الشعبية[١٠].

ولا ننسى أن الأنظمة الشيوعية كانت علمانية ملحدة، ولم تكن ديمقراطية في نظام حكمها، الذي نصب سلطة الحزب الواحد المؤدية إلى سلطة الفرد (النموذج الستاليني).

باختصار، لم يكن العلمانيون في العالم العربي والإسلامي في مختلف اتجاهاتهم ومشاربهم الفكرية، القومية أو الشيوعية والاشتراكية أو الليبرالية، ديمقراطيين يحترمون حرية التعبير أو اعتبار الشعب مصدر السلطات وحق الجماعات المختلفة في تصوراتها السياسية أو الفكرية أو العقائدية في التعبير عن نفسها والتصدي للشأن العام، بل كانت علمانية إقصائية نخبوية إلغائية، تتناقض مع مبادئ الديمقراطية ومكوناتها وفق أي تعريف أو تحديد، ومحاربة لأصحاب الأفكار الدينية، وتمنعهم من التعبير عن أنفسهم، والحكم على نواياهم وتعطيل أي عملية انتخابية، لمجرد أنها قد تمكن بعض هؤلاء من الوصول إلى المؤسسات التمثيلية، بحجة أن هذه الجماعات تحمل نوايا إلغاء الديمقراطية والقبول بها مرة واحدة لفرض سيطرتها على الدولة والمجتمع وعدم القبول بالآخر (مثال الجزائر،تونس، تركيا، مصر).

ولم تثبّت هذه العلمانية سيطرتها في الحكم إلا عبر المؤسسة العسكرية وأجهزة الأمن، بوسائلها القمعية واضطهاد أصحاب الرأي السياسي أو الفكري المختلف معها، وهذا نقيض أي شكل ديمقراطي.

والتصادم بين هذه التيارات التي ورثت الحقبة الاستعمارية وتماثلت في توجهها العلماني غير الديمقراطي، سببه غربة أفكارها وتصوراتها عن ثقافة المجتمع وقيمه وعاداته وعقيدته، الأمر الذي أوجد فجوة هائلة بين المجتمع ونظامه السياسي، الذي بات يمثل نخبة لم تجد سوى المؤسسة العسكرية وسيلتها للاحتفاظ بالسلطة وفرض الأمن واكتساب الشعور الشعبي، عبر تركيز مهام النظام وأولوياته على قضية

الصراع مع مشاريع الهيمنة الاستعمارية، وإعادة توحيد الأمة وشعار تحرير فلسطين، وثمن ذلك إسكات أي صوت يعلو فوق مسألة الصراع والاستعداد للمواجهة.

ولا يعفي هذا التصادم، الأحزاب والحركات والقوى الفاعلة، من مسؤولية عدم حمل مشروع داخلي بديل، يرتكز إلى القبول بالتعدد السياسي وتداول السلطة وحرية الشعب في الاختيار، وسيادة حكم القانون.

بل غلب التناحر الداخلي على السلطة، باعتبار الوصول إلى الحكم هو الطريق الوحيد لتنفيذ الرؤى وتطبيق الأفكار وتحقيق الأهداف، بمعزل عن دور الناس ووعيهم وإيمانهم وقدرتهم على تحقيق المشاريع المطروحة، ناهيك عن عدم الاعتراف أو القبول بالمشروعية الشعبية التي ينبغي أن يستند إليها أي حكم أو نظام سياسي.

والمؤسسة الدينية الإسلامية، حتى لو لم يكن دورها مشابهاً لدور الكنيسة وعلاقتها بالدولة ما قبل عصر النهضة الأوروبي، إلا أنه لا يمكن إغفال التجربة الإسلامية في الحكم، واستناد مبدأ الخلافة في ظل الأمويين والعباسيين إلى العثمانيين، إلى مفهوم الحق الإلهي للدين، والذي لا يتصل بمشروعيته إلى أي دور للأمة، ناهيك عن المظالم والفتن الدامية التي حفل بها تاريخ العالم الإسلامي بسبب الخلافات المذهبية والصراع على السلطة والاختلاف حول مشروعيتها.

وكذلك فإن الحركة الإسلامية في مرحلة ما بعد التحرر الوطني، لم يعرف عنها حملها أي مشروع إصلاحي قائم على الاحتكام عند الاختلاف السياسي (في حال اعتباره مرتكزاً) إلى الإرادة الشعبية والقبول بالتعددية السياسية، والمشاركة في السلطة على قاعدة حق الناس في الاختيار واللجوء إلى صناديق الاقتراع، ومبدأ الأكثرية والأقلية والتناوب على السلطة، بل اتجهت في مناهجها العملية والسياسية إلى استحضار مرحلة الخلافة والاكتفاء بتكرار نماذج وتجارب في مرحلة صدر الإسلام والخلافة الراشدة ورفع شعار "الإسلام هو الحل" دون أن يقترن ذلك بمواكبة التحولات والتغيرات التي طرأت على أحوال الأمة، وتأصيل وتجديد فكرها السياسي، وتقديم الإجابات التفصيلية والنماذج العملية لمشكلات المجتمع وقضاياه، سواء منها السياسي أو التنموي والاقتصادي..إلخ).

وافترقت هذه الحركة عن غيرها من الحركات، في منطلقاتها وتصوراتها الفكرية والعقائدية الأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان الناس وعاداتهم وتقاليدهم ولكنها

تماثلت معها في الغربة عن الواقع ومشكلاته (سوى الروح الجهادية والمشاركة في مواجهة الغزوات الخارجية) والاكتفاء بالشعار العام والأهداف الكبيرة، وإسقاط التاريخ وتمثله في الحاضر.

عدا عن غياب تصورها العملي لإدارة شؤون البلاد والأوطان وأشكال نظمها السياسية.

وكأن الزلزال الذي أصاب العالم الإسلامي بعد السيطرة الاستعمارية أفقد القوى الفاعلة، بمختلف اتجاهاتها، القدرة على إدراك الواقع أو التعامل معه بغير لغة أطروحة الاستعداد للمواجهة واستعادة مجد مفقود، على افتراض أن مرحلة ما قبل الاستعمار تمثل هذا المجد.

أقصد من هذا القول أن مسؤولية التصادم والإلغاء والإقصاء الذي يتحمله اتباع الفكر العلماني، ممن استحوذوا على السلطة، لا يعني أن من وقع عليهم الاضطهاد، في معيار توصيف الواقع وليس في معيار القيم والمبادئ والعدالة، ممن كانوا على نقيض هذا الفكر على المستوى الفلسفي والعقائدي والنظرة إلى الحياة والإنسان، تميزوا ببرنامج أو تصور أو فكر سياسي واضح، يدعو في تفاصيله وآليات عمله واستناده إلى المشروعية الشعبية وحق الاختلاف والتعددية السياسية وحرية التعبير والاحتكام إلى صناديق الاقتراع والانتخاب.

ولعل هذا الواقع المرير هو الذي أسهم في تغيير نظرة العديد من المفكرين الإسلاميين أو الحركات الإسلامية، إلى الديمقراطية ودور الناس في مشروعية السلطة، والحديث عن الديمقراطية كآلية لتنظيم السلطة وتداولها، بمعزل عن السياقات الفكرية والفلسفية التي أنتجتها، والقبول بالآخر ومبدأ حرية التعبير، واستناد الحكم إلى الدستور والقانون والمؤسسات التمثيلية، وتأصيل ذلك بإعادة صياغة مفهوم الشورى والبيعة والحديث عن الحكم الشوروي أو الديمقراطية الدينية في ظل "ولاية الفقيه"، واقتران ذلك بمشاركة بعضها المتاح له ذلك في المجالس التمثيلية، حتى في ظل أنظمة ترتكز على العلمانية في تحديد مصادر التشريع، رغم الصلاحيات الهائلة التي لا تزال لرؤسائها وملوكها، ورغم تقييد الحريات وغياب الشروط التنافسية السليمة.

إن هذا التحول يمثل تطوراً في الفكر والمنهج الإسلامي، وفي مقاربة العلمانية والديمقراطية وفق منهج علم السياسة في صوغ الموقف من النظام السياسي، دون

أن يعني ذلك الالتقاء معها في المنهج المعرفي أو الفلسفي.

وحتى العلمانية نفسها، في سياق تطور المجتمعات التي أنتجتها، لم تعد ذلك الفكر المعادي للدين، بل اتجهت نحو مفهوم جعل الدولة حيادية لضمان حرية المواطن، وخصوصاً حرية معتقده، بمعنى أن الدولة لم تعد وفق هذا المفهوم مسلطة على المجتمع في حملها لفكر ومعتقد تسعى لاستخدام سلطتها وقدراتها لإلزام المجتمع به، بل المجتمع حرٌّ في أفكاره، والمواطنون أحرار في انتماءاتهم ومعتقداتهم، والدولة تضمن هذه الحرية، والأكثرية المتكونة عن طريق الانتخاب والاحتكام إلى الإرادة الشعبية، هي التي تطبق برامجها السياسية، والناس كلهم شركاء في تقرير مصيرهم وإدارة شؤونهم، ويفسر هذا "البعض" بلوغ العلمانية هذا المسار، بفشلها في إقصاء الدين عن المجتمع، وعجزها عن تلبية حاجات الإنسان الروحية.

تبين أن الدين لا يمكن أن يُجتث نهائياً من حياة الناس، وإنما الذي نجحت العلمنة في تحقيقه هو إخضاعها الدين لنظم مدنية أوجدها البشر، صارت لها السلطة العليا والكلمة الأخيرة. غير أن ظهور الأصولية الدينية في الغرب اتخذ أشكالاً عدة، في مقدمتها بروز الحديث عن السياسة المسيحية، والجدل المتجدد حول الدين والإجهاض، ومطالبة ٨٠ ٪ من البريطانيين بتدريس الدين في المدارس، هذه المؤشرات وغيرها تثير تساؤلات عدة حول مدى نجاح العلمنة في إقصاء الدين عن الحياة، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في المسألة برمتها من زاوية مراجعة موقف العلمانية من العلاقة بين الدين والمجتمع[١١].

لعل هذه الدعوة للتصالح بين العلمانية والدين، تشكل مدخلاً لإعادة صوغ العلاقة بين مختلف الاتجاهات الفكرية في مجتمعاتنا لتطوير النظرة إلى مفهوم الدولة، واعتبارها مؤسسة تنبثق عن المجتمع بفعل ضرورات المصالح المشتركة لأفراده، التي لا يتاح تأمينها عبر سعي كل فرد لمصلحته الخاصة، ولا يستقيم أمر الجماعة بغير تلبيتها (الأمن، السيادة، المشترك بين الأفراد،... الخ) وهي بذاتها انعكاس لمحتوى المجتمع وتركيبته الثقافية والفكرية وتراثه وتطوره التاريخي، ولا يمكن أن تأتي إسقاطاً على إرادته وتكوينه.

وبالتالي، فإن اتفاق أفراد المجتمع على ثوابتهم وما يجمعهم ويوحدهم ويميزهم (قومية ـ دين ـ ثقافة ـ تاريخ..) يذوب في دستور يقره استفتاء عام أو غالبية موصوفة لمجلسٍ تمثيلي أو غير ذلك، يمثل مرجعية نظامهم السياسي ويتيح للجميع

التعبير عن نفسه وتقديم تصوره وآرائه وتعاونه مع غيره في تشكيلات مجتمعه (أحزاب،جمعيات) لتقديم الحلول لقضايا هذا المجتمع، وتسهم في تطوره ومناعته ورفاهيته.

الدولة وفق هذا المفهوم، محايدة، تستمد هويتها وشكلها ومحتواها ودورها من هوية أفراد مجتمعها وثقافتهم وطموحهم.

والسلطة في الدولة، ليست فوق المساءلة والمحاسبة، وفقاً للدستور وأحكام القانون، لأنها ليست معصومة عن الخطأ، واجتهادها السياسي مرتهن في الحكم النهائي على صوابيته، بمدى قدرته على تلبية احتياجات المجتمع وأفراده، وتحقيق طموحهم وأهدافهم، وهذا ما تقرره إرادة الأكثرية منهم، مهما كان اعتقادها وفلسفتها وتصوراتها المادية أو الماورائية، والحق مكفول للجميع في الدعوة إلى أفكاره ومبادئه ومعتقداته.

بهذا المفهوم، الديمقراطية ليست سوى آلية محايدة لتنظيم تداول السلطة واختيارها وفق إرادة الناس، وحسبما يرتأونه من قوانين تقرها مجالسهم التمثيلية وتضبط أحكامها ثوابتهم المنصوص عنها في دستورهم، حيث لا سلطة مطلقة ودائمة، ولا عقوبة بغير قانون وبغير حكم قضائي تصدره سلطة مستقلة عن غيرها من السلطات التشريعية والتنفيذية.

ولا رفض ولا تعطيل لنتائج انتخابات، مهما كان فكر الأكثرية المنتخبة، طالما هي ملتزمة الدستور وتسعى للتغيير والإصلاح وفق آلياته.

ودور المؤسسة العسكرية ينحصر في حفظ النظام وتطبيق القوانين وفق قرار السلطة السياسية، وهي، أي المؤسسة العسكرية، أدوات عملها لحفظ السيادة والنظام العام.

وأي إخلال أو تجاوز لهذه الوظيفة ينحو منحى استبدادياً بعيداً عن الديمقراطية ويخل بالعقد الاجتماعي ويفتقد إلى المشروعية الدستورية والشعبية.

ولا بد من حدود جغرافية للأوطان للتمكن من تطبيق مفهوم الدولة بحسب تعريف علم السياسة (الدولة = الشعب . الأرض . السلطة).

مهما كانت التطلعات التي يحملها المواطنون، ومهما كانت ثقافاتهم وأفكارهم وطموحاتهم السياسية، وبغضّ النظر عن العوامل والأسباب التي أدت إلى نشوء الدولة الوطن.

فالديمقراطية في حدود الحيّز الجغرافي للدولة وسيلة التغيير والتفاعل بين الأفكار والبرامج وعقلنة الطموحات، والناس في قناعاتهم ووعيهم وإراداتهم وخياراتهم وممارساتهم لحرياتهم، هم من يصنع التغيير والتطور ويحقق الأهداف والآمال.

والحركات السياسية وغير السياسية (أحزاب، تنظيمات) تستمد حضورها وتأثيرها بمقدار مقبوليتها من الناس، واختيارهم لأفكارها وبرامجها، وتخضع لمساءلتهم ومحاسبتهم عبر آليات الديمقراطية، حيث لا وصاية على الإنسان إلا بقدر ما يلتزم من قناعات وأفكار وأنماط وسلوك، ولا سلطة عليه خارج إرادته، فهو محور الحركة، وغاية الأفكار سعادته ورفاهيته (بالمعنى المادي والروحي).

ووظيفة الدولة ضمان ممارسة الحرية، والحق بالاختلاف، وحماية حق الاعتقاد، وعدم الاعتداء، وتأمين المصالح والآمال المشتركة.

ولا شك أن للديمقراطية في التطبيق العملي عيوبها لجهة توفر الشروط الفعلية للمنافسة، وتأثير الإعلام والمال، والتفاوت الطبقي، وصراع المصالح، وقدرة الفرد على تحديد اختياراته بمعزل عن مؤثرات ذلك.

إلا أنها الوسيلة الوحيدة التي قدمتها التجربة العملية لتنظيم الصراع على السلطة والتنافس السياسي واحترام إرادة الناس، مهما كانت الظروف والاعتبارات الفلسفية والمنهجية التي أنتجتها.

فالثمار المتكوّنة من أي تجربة إنسانية يمكن إنباتها في مجتمع إنساني آخر مختلف، عند تفكيكها عن خصوصياتها واستبقاء العام منها والمشترك مع الجماعات البشرية المختلفة.

فليست الخصوصية سبباً للانعزال عن التطور والتفاعل معها إلا بقدر الضرورة التي توفر سلامة التطبيق وتضمن فاعليته، كما يدل تاريخ الحضارات الإنسانية، الذي هو في مجراه العام نتاج وحصيلة ثقافات متنوعة، اكتسبت ممن سبقها وأضافت لمن أعقبها، وهكذا هي سنة الله في الخلق.

كما أن الديمقراطية في نظمها وآلياتها وقواعد عملها ليست نهاية التاريخ، الذي لا يمكن أن يتوقف عند نهايات مزعومة، طالما هناك حراك إنساني ومعرفي، إلا إذا شاء الله ذلك، بل يمكن الإضافة والتعديل والتطوير بعد تجربتها والاستفادة منها وسد ثغراتها، ويشهد على ذلك اختلاف الأنظمة الديمقراطية (ملكية مقيدة،

جمهورية، الخ) واختلاف القوانين الناظمة.

فالحديث عن الخصوصية أو الثغرات الموجودة لا ينبغي أن يلغي المبادئ والمكوّنات المتمثلة باحترام حق الإنسان وحريته في التعبير والاعتقاد، ودوره في اختيار السلطة وتداولها، والتعددية السياسية، والمساءلة والمحاسبة، والاحتكام إلى القانون والدستور. بل يجب أن يدفع باتجاه البحث في كيفية الانتقال من الواقع السياسي والثقافي والتربوي المعاش إلى المرتجى والمأمول في تنظيم وتحديث وتطوير أنظمتنا السياسية. مع الالتفات إلى عوائق الصراع وانفتاح مجتمعاتنا في داخلها الحالي على التدخلات الخارجية، والارتباط بين الديمقراطية في الحيز الجغرافي الوطني والحيز الأوسع والأكبر في ميدان العلاقات الدولية.

ولذلك حديث آخر.

الهوامش:

* نائب في البرلمان اللبناني.

(١) جورج طرابيشي (الإنترنت).

(٢) جورج طرابيشي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين (كتاب العلمنة).

(٣) محمد سيد رصاص (مقالة صحفية).

(٤) جورج طرابيشي، نفس المصدر.

(٥) عبد الوهاب المسيري، مقالة لفهمي هويدي (الإنترنت).

(٦) عبد الوهاب المسيري مقالة لفهمي هويدي (الإنترنت).

(٧) محمد سيد رصاص مقالة صحفية.

(٨) د.هايز بيلافيلد كاتب وسياسي ألماني ترجمة د. حامد فضل الله (الإنترنت).

(٩) نفس المصدر.

(١٠) محمد سيد رصاص (نفس المصدر).

(١١) البروفيسور جون كين مركز أبحاث الديمقراطية عن مقالة لفهمي هويدي على الإنترنت حول ندوة عن العلمانية عقدت في لندن.

الدين والعلمنة (نظام المعرفة والقيم)

الشيخ شفيق جرادي

يسعى هذا البحث إلى معالجة الهوية المعرفية والقيمية لفلسفة كلٍ من العلمانية الشاملة، والدين الشامل،الذي يمثله الإسلام بالتحديد، باعتباره عند أصحابه الدين الأكمل، والذي ينطوي على معالجات تدخل في كل مسام الفكر والعقيدة والمعرفة والقيم والنظم الفردية والجماعية والتاريخية... وهو يبدأ باستعراض الفرضيات العلمانية، لينتقل بعد ذلك إلى استعراض مادة القضية الدينية، ليصل إلى القول إن التمدد في حركة التفكر والمعرفة الدينية لمعالجة الأمور بطريقة تخرج من دائرة الإسقاطات الحادة هي جديرة - سواء في الساحة العلمانية أو الكلامية واللاهوتية- بإخراجنا من مآزق التشنج والتناقض، وبالتالي علينا أن ندرك أن المعرفة، كما المصلحة، تقضيان بأن الاقتصار على أيديولوجيا التأويلية العلمانية للدين، كما أفكار الجمود الديني السكوني، ستبقى تشكل عائقاً يحول دون التوسع في التعرف على مساحات تجلي الحقيقة والمعطيات الواقعية..

لماذا البحث حول الدين والعلمنة؟، وهل هذا إقرارٌ بواقعية الثنائيات الصلبة في المعالجة البحثية لموضوعات إنسانية ومعرفية وسياسية؟ أم إنه اعتراف بوجود منظورين ونسقين معرفيين يحكمان وجهات الرؤى الكونية والحلول الاجتماعية لمسارات الحياة الإنسانية الهادفة نحو الرفاه والاستقرار والسلام والتنمية؟..

ثم، ما لا شك فيه أن للدين كما للعلمانية تفاوتات مختلفة في داخل كل طرف منهما... بحيث لا يمكن لنا الكلام عن علمانية واحدة، كما لا يمكن لنا الكلام عن دين واحد...

فهناك العلمانية التصالحية مع الدين، وهناك العلمانية النضالية، والعلمانية الشاملة، والعلمانية الجزئية، فعن أي علمانية يريد البحث أن يتحدث وأن يشتغل؟!

كما أن هناك أدياناً وضعانية وأدياناً وحيانية، وهناك أديان تشتغل في نطاق العلاقة الأخروية، وأديان تعتبر أن نطاقها يشمل كل ما يمت للدنيا والآخرة بصلة، فأي دين نقصد في هذه المعالجة؟!!

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة لا نجد أنفسنا مضطرين لتعريف كل من الدين والعلمنة، على الطريقة التي انتهجها الكتاب العرب في الوقت الذي نجد أنفسنا مضطرين للتفريق بين المشروع النظري والمعرفي في غائياته المطلوبة، وبين الجانب التطبيقي الذي يمارسه أصحاب هذه الرؤية أو تلك... إذ إن التطبيق قد ينحرف أحياناً كثيرة عن مساراته النظرية إما بسبب سوء التطبيق، أو بسبب الاحتياجات العملانية التي تفرضها مقتضيات الواقع ونفعياته المباشرة أو الاستراتيجية..

إننا في هذه المعالجة سنحصر البحث في الهوية المعرفية والقيمية لفلسفة كلٍ من العلمانية الشاملة، والدين الشامل، الذي يمثله بالتحديد الإسلام، باعتباره عند أصحابه الدين الأكمل، والذي ينطوي على معالجات تدخل في كل مسام الفكر والعقيدة والمعرفة والقيم والنظم الفردية والجماعية والتاريخية...

وهذا الحصر لا يعني أن بقية الأديان لا تعايش جدلاً جدياً مع العلمانية، فالكنيسة - كما هو معلوم - شكّلت بلاهوتها ومؤسستها ونظامها القيمي واستراتيجياتها العملية، الصدمة الأولى للعقل الأوروبي الذي أنتج الملامح الأولية للمشروع العلماني سواء على المستوى الأيديولوجي أو الفلسفي أو الحقوقي أو السياسي أو التعليمي أو التقنيني أو الترشيدي، كردّ حاسم على السلطة الكنسية

التي تتابعت ردات فعلها من تصعيدية إلى تلفيقية إلى تصالحية فمرتكسة للمشروع العلماني، وهي إلى الآن وإن كانت قد رضخت لفلسفته السياسية لكنها ما زالت تمثل حالة سجالية معه على المستوى القيمي الأخلاقي والميتافيزيقي، (وفي أوروبا تحديداً)... لكنها انسحبت عن الكثير من مواقعها التي كانت عليها ورضيت بهذا الأمر الواقع.. وهذا ما لم يحصل مع الإسلام الذي ما زال يعيش الممانعة على أكثر من مستوى...

كما إن هذا الحصر لا يعني عدم الاعتراف بوجود تأثير بقية الأنماط العلمانية سواء منها تلك التي فصلت بين الدولة كسلطة سياسية عليا، تمثل العلمانية مركزية نظرتها، والسلطة المجتمعية التي ما زال الدين يمثل فيها أحد مقومات تلك السلطة العليا... وبالتالي فالدولة الرائدة هي القادرة على التصالح والتوفيق بين السلطتين وهذا نموذج العلمانية المنادية بالاندماج النسبي مع الدين إذ سواءٌ أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينياً أو علمانياً، فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها. والعلاقة الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية). ولكنها تدلنا دائماً على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا)، وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية).... ولكن بدءًا من اللحظة التي أخذ فيها حق التصويت العام يحل محل الوحي كمصدر للحقيقة والمشروعية، فإن سلطة الدولة قد أخذت "تفرض طرائق شرعيتها الخاصة ومصادرها"[1] .

وببحثنا العلمانية التي تتقوم بالمغايرة مع الدين سواء أعبرنا عنها بكسر العين أو بفتحها كما يقول عزيز العظمة الذي يستكمل قوله: "والحال إن العلمانية في توصيفها الفكري تحمل الاثنين وتتضمنهما معاً، فالعلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف، والأخذ بالاعتبار العقلي بدلاً من الاعتبار الإيماني، والخرافي، لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاع، والمشي على الماء، وإحياء الموتى، وشق البحر وانقلاب الكواكب والنجوم، كما أنها تؤكد على ضرورة إعمال العقل في الضرورات الآيلة عن تحول المجتمع، وتقديم العقل على النقل في أمور

التشريع والتنظيم السياسي والاجتماعي، وإيثار الحرية والضمير الواعي العاقل في اختيار النساء الحجاب أو رفضه، والتشديد على التجدد والترقي في أمور التاريخ بدلاً من الركون إلى الموروث الكتبي ومحاولة إعادة إحياء الماضي المتقادم الزائل"(٢)، نجد أن هذا النحو من الاتجاه العلماني الشمولي كما أسماه الدكتور عبد الوهاب المسيري هو الذي طرح نفسه كمشروع بديل بالكامل عن الدين...

وقد افتتح مشروعه على إقامة نقضٍ منطقي للقضية الميتافيزيقية المحورية في الدين والمتمثلة بـ "الله موجود" و "صفات الله"، ليعتبر أن المحور والمركز في المعرفة الدينية إنما يقوم على تناقض منطقي يفضي بالضرورة إلى تناقض ابستمولوجي وقيمي أيضاً، ولعل كتاب "الأسس الفلسفية للعلمانية" للأستاذ عادل ضاهر قد مثل المصنّف الأكثر حدةً ووضوحاً في معالجة هذا الموضوع، من بين كتابات العرب الذين استهل ضاهر كتابه بالعتب عليهم إذ اعتبر أن "الأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندنا ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى الإسلام نفسه - القرآن والسنة - غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية، وأنهم- وهذا هو الأخطر - إنما يناقضون أنفسهم أيما تناقض إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم - في المقام الأول - على مبدأ أسبقية العقل على النص"(٣) .

فالقطيعة المعرفية مع الدين والإسلام تحديداً، وبالتالي القطيعة العملية معه تمثل حقيقة العلمانية التي يبشرنا بها أصحاب هذا الاتجاه...

وهذه العلمانية "شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة أو بمنع رجال الدين عن التدخل في شؤون السياسة والقضاء. إن العلمانية... موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة... إن الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك، بل إنه ملزمٌ أيضاً أن يفعل هذا لاعتبارات فلسفية عديدة.. من هذه الاعتبارات ما هو ابستمولوجي ويتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، على افتراض إمكانها"(٤).

إنها إذن، التزام إنساني بكل مستويات الرؤى والقيم والسلوك الإنساني بعيداً عن دائرة الدين الذي يقوم على فرضية غير ممكنةٍ في نظامه المعرفي...

ثم إنه إذا كانت العلمانية قد ظهرت في فترة تاريخية معينة كمناوئ للكنيسة فهذا لا يختزل الموقف بل لا يعبّر عن السمة الأساسية للعلمانية.. فموقفها ليس من مؤسسة محددة بل من رؤية كليانية تتمحور حول مصدر هو "الله".

وتتبلور هذه النظرة بجملة من الأساسيات:

الأساس الأول: رفض أي مؤسسة أو فكرة أو حالة يشكل الدين بؤرة المعنى المركزية فيها، بحيث تكون كل سلطة زمنية فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله.

الأساس الثاني: إن المعرفة العملية لا يمكن أن تجد في الدين أساساً مرجعياً إذ إن نظام قيم المعرفة العملية لا يتجانس مع الدين بل هو يستقل عنه استقلالاً منطقياً.

الأساس الثالث: إن ما يشكل الاعتبار النهائي " لتبني الموقف العلماني ليس الوحدة الاجتماعية، بما هي، بل الوحدة الاجتماعية من حيث كونها شيئاً يقتضيه مفهومنا للمجتمع الفاضل. وهكذا ترتبط عملية تسويغ الموقف العلماني، بالضرورة، بفلسفة اجتماعية معينة"(٥).

الأساس الرابع: إن اعتماد أي موقف معرفي أو حياتي حتى ولو أخذ صفة الديني لا بد له حتى يخرج من دائرتي الدور والتناقض المنطقي أن ينطلق من كونه فلسفياً مرجعيته النهائية هي العقل وطبيعة العقل، والمنطق لا يتوقف عند المقاصد الإلهية.

الأساس الخامس: بما أن المعرفة العملية تعود لمرجعية المكوِّن المعياري فهل هذا المكوِّن هو خاضع بالضرورة للمعرفة الدينية، أم إن الإنسان قادرٌ على الوصول إلى معرفة نظام القيم والمكونات المعيارية بعيداً عن سطوة المرجعية الدينية؟!! العلمانية تعتبر أن الإنسان قادر على التخلي عن الدين وهذا ما يؤهلها لإيجاد ترابط وانسجام بين ما هو مفهومي ومعرفي وقيمي.

الأساس السادس: "إن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدين والسياسة لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة موضوعية أي علاقة تفرضها ظروف تاريخية معينة. إن علاقة كهذه إذاً لا يمكن أن تنبع من الماهية العقدية للدين"(٦).

بالخلاصة، فإن هذه الأسس الست وإن لم تصرح بأي موقف إلحادي إلا أنها

تعتبر أنه من الجهل والفوضى إعادة المعرفة العملية كمقصد للمعاني إلى مرجعية دينية... لأن المعرفة الدينية هي معرفة تناقضية وغير منطقية؛ وبالتالي فليست مؤهلة لأخذ أي فاعلية على مستوى إنتاج المعايير والقيم العملية..

قراءة في الفرضيات العلمانية:

إن قراءة الادعاءات العلمانية تضعنا أمام موردين من المعالجة:

المورد الأول التناقض في القضية الدينية: فقد ذهب بعض أصحاب الاتجاه العلماني الصلب للقول إن المعرفة الدينية تقوم على جملة من القضايا المطلقة مثل "الله كامل الحرية" و" كامل القدرة" و" كامل الاختيار" وغير ذلك..

ونحن عند تحليل مثل هذه القضايا سنكتشف مثلاً أن معنى كون الله حراً أي أنه مختار ومن دون تأثير أي عوامل على خياراته.. في الوقت الذي لا بد أن نقول إن الله لا يفعل القبيح وهو يختار الأحسن في فعله الذي يستحيل أن يكون عبثياً... وهذه القيودات التي تأخذ صفة الضرورة بالنسبة إلى الله، تأتي في الوقت الذي نتحدث عنه كحر مطلق ومطلق الحرية يعني عدم خضوعه للسببية، فهل في هذا الجمع بين الإطلاق غير السببي، وبين القيودات الضرورية إلا تناقض منطقي على مستوى قضية واحدة.. ونفس الأمر يواجهنا عندما ننتقل إلى قضايا أخرى ونربطها بقضية ثانية كقضية الحرية مثلاً... فعندما نقول على سبيل المثال: إن الله كلي الخير وهو بهذا يشكل مصدر الالتزام الخلقي فسنلحظ التناقض الواقع بين صفة الإلزام وصفة الحرية لأن كل إلزام أخلاقي هو منضبط بمعايير عقلانية وهذا الانضباط سيوقع اختلالاً حاداً مع كونه كامل الحرية.. وهكذا....

لا يقتصر الأمر عند مثل هذه القضايا بل حتى إن قولنا "الله موجود"، والتي عدت من القضايا التحليلية فإن برتراند راسل اعترض على هذا الحكم الذي وجد فيه خلطاً بين المدلول اللغوي، والمدلول المنطقي.. فمنطقياً إن دالة (موجود) هي عين دالة الموضوع في القضية "الله"، ولو سلمنا بصحة كونها ضرورة منطقية، فهي كذلك تمثل ضرورة أنطولوجية فكيف نسمها بالسمتين في آن واحد... وهو أمرٌ يستدعي التناقض المنطقي..؟؟

واعتقد أن هذا التناقض المحكي عنه في القضية الأخيرة يسهل حله بالالتفات إلى مسألتين:

المسألة الأولى: إن الأمور العامة في مباحث الفلسفة العليا هي مما لا يخضع بسبب وضوحه وأوليته المفهومية لأي تمايز يستوجب ذكر حد لإيضاحه وبالتالي فإن كل ما يحمل عليه هو من باب الشرح الاسمي...

المسألة الثانية: لقد التفت الملا صدرا إلى مثل هذا الإشكال فتحدث عن أن مثل هذه القضايا يتم النظر إليها عبر حيثيتين: فتارة نلحظها بحيثية الحمل الشايع، وأخرى بحيثية الحمل الذاتي... وبالتالي فتعدد الصفة لضرورة الحمل هو من باب تعدد الحيثية وليس من باب الجمع بين المتناقضات...

ثم إن علينا الالتفات إلى أن النقاش الجاري لدحض القضية الدينية إنما يود دحض الضرورة فيها، ثم دحض الاتساق، ثم إثبات التناقض وهذا إنما يريد الوصول إلى القول بأن هذه القضايا ليست ذات معنى لأنها لا تغير في العالم الخارج عن الذهن أي شيء، وملاك صحة القضية كونها تحدث تغييراً في موقفنا من الخارج حتى نقول بصدقها أو كذبها....

فالأصل في التحقق من القضية إنما يعود للخارج؛ وهذه النتيجة كما هو ظاهر تنطلق من موقف فلسفي سابق على المعالجة المنطقية للقضية... وهذا الموقف إما صادر من التجربة والملاحظة وحدها، والوضعية تعتبر أن الأحكام العلمية يجب أن تتضافر فيها الملاحظة والتجربة بالإضافة إلى رؤية فلسفية تنشئ القاعدة والقانون العلمي، وإما أنها تعتمد قبلية فلسفية عقلية، وهو عين ما تقول به القضايا الميتافيزيقية. والاتساق والتناقض هي قضايا محورها مبدأ عدم التناقض واستحالته.. وقضية التناقض مستحيل "هي قضية تركيبية، مع أنها ليست تجريبية وبالتالي فهي ميتافيزيقية شأنها في ذلك شأن مفاهيم الضرورة والاتساق"...

وبذلك فإن أحكام الوضعية على القضايا الميتافيزيقية هو الذي ينطوي على التناقض وعدم الاتساق....

مادة القضية الدينية:

بعد هذا فإن الذي يحتاج إلى نقاش مستفيض هو أن الاشتغال على القضية الدينية، وإن اعتمدنا فيها علماً من خارج الدين كالمنطق فإن هذا العلم المنهجي إنما يقدم لنا صورة التعامل مع القضية... أما مادة القضية فنحن ملزمون بالعودة فيها إلى نفس الدين كما يقدمها الدين نفسه، وعليه فحينما نقول: "الله كامل الخير،

والإرادة، والقدرة، والحرية، وغير ذلك... فعلينا التمييز بين الله في مرتبة الذات، وهي مرتبة لا يحكى عنها.. وبين الله في مرتبة الأفعال وهي مرتبة إنما ننتزع أحكامها من القابل (أي من العالم)... وعليه فكل هذه الضرورات والأحكام والقيود إنما هي تنشأ من القابل (العالم) وليس منشؤها الذات حتى نفترض تناقضاً بينها وبين قولنا إن الله مطلق وكلي... ونحن نحيل هذا الخلل المنهجي الذي تمارسه التأويلية العلمانية إلى روح الوصاية المستقرة في نسقيتها المعرفية التي تعتبر أن نتاج المعرفة المتولدة من خارج الدين هي الحاكمة على المعطيات الداخلية للدين...

روح الوصاية هذه هي التي أنتجت أحكاماً حول أشياء لا يتعرف الدين إليها حتى ولو أسمتها العلمانية بأنها دينية؛ فمقتضى المعرفة الدينية أن ندخل مادة الدين نفسها ولو بمنهج وآليات بحثية خارجدينية.. وهذا ما لم يفعله أصحاب التأويلية العلمانية الذين أسقطوا كل النقاشات والإشكاليات الحاصلة في الإطار المعرفي الغربي من مثل إطلاقية مفهوم الحرية... على مبحث الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى.

من جهة ثانية، فإن دراسة الدين كظاهرة تفرض علينا أن نفرق بين الشيء (الدين) بنفسه، والشيء (الدين) كما يتبدى لنا فلا يصح أن نتناول الدين وكأننا نقبض باسم العلمانية على تمام الحقيقة وكمالها... فالأحكام إنما تنبع من فهم الدين كما يتبدى لنا لا كما هو بنفسه.. وهذا الذي يتبدى لنا محكوم بتغايرات منشؤها قوانين وقبليات حاكمة على أفهامنا؛ لذا فإن الحكم السلبي على أنظمة القضايا الدينية إنما ينعكس على طبيعة رؤيتنا للدين، ولا يعني بالضرورة أن الدين أمرٌ سلبي...

ثم إن التناقضات وعدم صحة وصف القضية الدينية بالصدق والكذب وبالتالي الحكم على أنها قضية غير صالحة لا معرفياً ولا منطقياً ولا عملياً.. إنما هو حكمٌ يرتكز على طبيعة المعايير التي استندت إليها العلمانية التأويلية، والتي استقتها من الفلسفة التحليلية، والمنطق الوضعي، ثم أسقطتها كأحكام نهائية في معالجة الدين، في الوقت الذي تعتبره-أي الدين- ظاهرة عدائية للعلمانية .وهذا ما جعل العامل النفسي محركاً لجملة من الاستنادات والمرجعيات والأحكام الرافضة لصلاحية الدين سواء على مستوى المعرفة العملية، أو المعرفة العلمية.

وهذا هو عين الأيديولوجيا النظرية التي تمارسها العلمانية التأويلية بمدارسها

المتعددة ... وإطلاق صفة المعرفية على رؤية ما، لا يخرجها من ضيق أفقها الدوغمائي، وأحادية أحكامها التفسيرية والتأويلية للظواهر والأشياء...

المورد الثاني: ذهبت العلمانية التي تطلق على نفسها اسم المناضلة "أن للمعرفة العملية مكونين أساسيين، المكون العلمي «التطبيقي والنظري» والمكون (المعياري) "(٧) .

واعتبرت أن المكون المعياري - وهو أخلاقي بامتياز - حاكم في مجال المعرفة العملية، وصفة كونه أخلاقياً لا يعني عدم التناسب المنطقي بينه وبين المعرفة العلمية التي تتخذ من التفسير والتنبؤ والوصف أغراضاً أساسية لها. فكون قضايا المعرفة العلمية ذات مدلول تجريبي لا يفصلها عن العلاقة المنطقية مع القضايا الأخلاقية المعيارية في المعرفة العملية.. وذلك لوجود "سمة مشتركة بين القضايا العلمية، والقضايا الأخلاقية... هذه السمة المشتركة... هي سمة اللاضرورة"(٨) .

وهذا ما سيسمح بإتمام التناسب بين القضايا العلمية والعملية بحسب النظرة العلمانية، كما وإنه يظهر بحسب دعواهم الفارق مع الدين الذي يريد أن يبني معياره الأخلاقي ونظامه القيمي المحكوم باللاضرورة أصلاً على قضايا ميتافيزيقية ضرورية، والتناقض في الدين هو في كلامه عن سببية تولد علاقة بين شيئين لا مسانخة بينهما، هما الضرورة واللاضرورة المنطقية واستحالة مثل هذه العلاقة تنبع من كون الإرث المنطقي يفضي في حال كانت المقدمات ضرورية إلى تاليات ضرورية، فإذا كان المبحث الألوهي الذي نعبر عنه بقضايا ضرورية، وهو يمثل المقدمات المولدة للتالي من القضايا الأخلاقية فينبغي أن يكون حسب الإرث المنطقي التالي ضرورياً أيضاً..

وحيث إننا نعلم كون القضايا الأخلاقية في حركتها السلوكية لا يصح الحكم عليها بالضرورة المنطقية بسبب طبيعتها المتغيرة فنستنتج أن كل كلام عن علاقة تولد أخلاقي من بحث ألوهي هو كلام محكوم بالتناقض المنطقي... إلا أن نثبت كون قضايا المبحث الألوهي هي غير ضرورية بالمعنى المنطقي/ القاسي المستخدم عند الوضعية المنطقية.

وقبل أن نتفحص هذا التقرير العلماني، من الضروري أن نسأل ما هو المقصود بالمعيار، والمعيار الأخير في مثل هذه المباحث؟

قد يقال إن المعيار هو المعطى الذي تقدمه التجربة في حقولها العلمية الطبيعية والنفسية والتاريخية والاجتماعية، وقد يقال إنه فعالية الناتج، وهذه كلها معايير

لكنها تشكل معايير تبني أو معايير مفاضلة، أما البحث عن المعيار الأخير، فهو بحث عن الغاية التي تكون لها الأهمية الاجتماعية القصوى التي يفترض أن نقيم على أساسها كل الغايات الأخرى بحيث تكون تلك الغايات مجرد وسائل لتحقيقها.. وبالتالي فيما أن المعرفة الاجتماعية والسياسية والتاريخية هي وسائل لتحقيق تلك الغاية الكامنة والمطلقة فتكون المعرفة العلمية من المكونات الأساسية للمعرفة العملية(٩)...

وهنا ابتدأ الافتراق بين اتجاه علماني وضع المعرفة العلمية كمكون أوحد للمعرفة العملية، واتجاه آخر اعتبر أن إعادة المعيار الأخلاقي للمعرفة العلمية الطبيعية هو تجريد لها عن خصوصياتها لذا لا يمكن أن نعتبر المعرفة العلمية هي الكون الحصري للمعرفة العملية.. وقد وقع أصحاب هذا الاتجاه بالتشظي المهول بين ما هو "كائن"، و"ما ينبغي أن يكون" على المستوى المعرفي؛ إذ بتحليلهم هذا قد وصلوا إلى وجود تناقض منطقي أيضاً بين النحوين من المعرفة، وذلك هروباً من الاتجاه العلماني الأول الذي كانت نتيجته إعدام الإنسان في أعمق وجوده النفسي والوجداني وتحويله إلى مجرد شيء من الأشياء التراكمية في عالم الطبيعة المتصرمة.. أو مجرد آن من الآنات المسحوقة تحت وطأة سرعة حركة الزمن العدمية..

وما هذا الهروب إلا للحفاظ على إنسانية الإنسان كمركز للوجود... وهم بذلك عادوا لتأكيد جملة من أطياف الإطلاق والتجرد سواء منها المتعلقة بالمعرفة التجريدية للمعيار الأخلاقي أو ثوابت المعرفة الفلسفية للمعرفة العلمية، والتشبث بمجموعة من الثوابت والضرورات التي سوغوها بعبارة واحدة مفادها أن الضرورة تبقى ضرورة حتى يثبت العكس، وكل هذه المفاهيم التي تحملها عبارات الثابت والضرورة والتجرد إنما تذكرنا بأصالة روح الميتافيزيقا في التفكير وفي إنتاج المصطلح.

وهنا تبرز أمامنا ثلاثة أسئلة...

<u>السؤال الأول:</u>

هل يكفي مثل هذا القيد (الضرورة حتى يثبت العكس) لحل المشكلة؟ أو إنه سيضع العلمانية التأويلية أمام مشكلة أكبر؟

<u>السؤال الثاني:</u>

هل الضرورة المنطقية وحدها، هي التي تشكل حقل الارتباط بين الأنواع والقضايا؟...

__السؤال الثالث:__

هل تخلو المعرفة الدينية من قيد "حتى يثبت العكس"؟ أو بمعنى آخر هل الثابت في القضايا الدينية هو من باب الضرورات المنطقية الحادة؟

بصدد السؤال الأول فإن وضع القيد قد يعفي التأويلية العلمانية من محذورين:

أولهما: محذور التناقض المنطقي في حال تحدثنا عن علاقة بين المعرفة العملية التجريدية، والمعرفة العلمية، علماً بأن أصحاب هذه التأويلية ألجأهم الهروب من أصل الارتباط للحديث عن كون المعرفة العلمية مكوناً من مكونات المعرفة العملية.. وهذا بحسب التدقيق المنطقي مجرد فذلكةٍ لغوية لا طائل منها إذ لم يقدموا لنا كيف يمكن أن يحلوا إشكالاتهم المنطقية عند اقتران ما هو مجرد مع ما هو معطى في بناء حقل معرفي واحد أو متناسب؟ علماً أنه لم يكن هناك من داع لمثل ذاك الهروب لأن القيد أخرج القضايا العلمية والأخلاقية من دائرة الضرورة المنطقية وجعلها ضمن دائرة اللازم، وهذا ما سيسمح لهم ولكل من يتحدث عن اللزوم الضروري في القضية أن يجد سر التوالد والتناسب بين المعارف والعلوم حتى لو كان المتحدث دينياً..

ثانيهما: الحفاظ على ثوابت من مثل: مركزية الإنسان/ أهمية الأخلاق/ رفض التناقض/ وغيرها... من حيثيات تشكّل - برأي التأويلية العلمانية - مسوغات حاسمة في تشكيل سمات العلمنة.. وهذا وإن كان فيه رفع لمحذور الوقوع في أسر مستلزمات الأخلاق الطبيعانية العدمية.. إلا أنه ارتكاس نحو الميتافيزيقا ولو بلونها المنطقي والأخلاقي؛ مما يعني الهروب المفتعل من وادي التناسب المنطقي ليورث وقوعاً في أسر المعرفة الميتافيزيقية، وبذلك صارت الكلمة والمصطلح الميتافيزيقي هو المرجعية الأنسب لتوليد المعنى.

أما بصدد السؤال الثاني: فلقد قدمت الضوابط المعرفية جملة من حقول الارتباط بين القضايا والمعارف والعلوم تتجاوز حدود عدم التناقض المنطقي القياسي بين القضايا، ضيق أفق ما يظهر لنا للوهلة الأولى من عدم تناسب بين نوع من القضايا، ونوع آخر...

وقد أثارت المنهجيات المعرفية بهذا الصدد جملة من مستويات الارتباط:

أولها: الارتباط التوليدي المنطقي وهو الذي تحدثت عنه التأويلية العلمانية.

ثانيها: الارتباط المنهجي وهو ارتباط في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.. وبالتالي فإن مثل هذا الترابط سيفتح الباب واسعاً أمام التأثيرات المتبادلة بين العلوم، ولو بحدود الممكن..

وهو على الرغم من كونه ارتباطاً غير قياسي/ منطقي.. ولا هو ارتباط بين محتوى القضايا.. إلا أنه وبسبب منهجيته المعرفية فإنه يشكل نحواً من الارتباط المنطقي اللازم..

ثالثها: الارتباط على مستوى الرؤية المعرفية الواحدة.

رابعها: الارتباط على أساس الغاية في رفع التناقض المحتمل.

خامسها: الارتباط الحواري إذ حتى بين الأمور التي لا ارتباط بينها هناك علاقة حوارية قادرة على توليد السؤال والإجابات المنشئة لمسائل وقضايا جديدة في حاضنة العلم والمعرفة(١٠)..

وبذلك فإننا مضطرون للقول إن التأويلية العلمانية كانت قاصرة معرفياً عن بسط أنواع ومستويات الارتباط المعرفي لتقديم نموذج معرفي مؤهل ليشكل قاعدة انطلاق حيوي لحركة الفكر والفلسفة وناظم القيم والممارسة.

وهذا القصور الناشئ من حبس الذات في بنية المنطق التوليدي للقضايا هو الذي وضعها في التباسية أحادية النظرة تارة، وأحادية التفسير أخرى، وأحادية الموقف في أكثر الأحيان، بل إن مثل هذا القصور المعرفي أو إن شئت فقل الاقتصار المعرفي على ما يفيد ويضمن تسويغ العلمانية وحدها دون الدين، هو ما سبب إخراجها عند الكثيرين عن كونها ممارسة معرفية، إلى اعتبارها نهجاً أيديولوجياً أو إن شئت فقل إنها الملمح الأيديولوجي للغرب..

أخيراً بصدد السؤال الثالث:

علينا أن نفرق بين النص الديني كأصل وقاعدة للتفكير الديني، وبين التفكير الديني بنظمه وعلومه ومعارفه كحصيلة للعلاقة البشرية بذاك الأصل والقاعدة فطبيعة فهمنا مثلاً للقضايا الألوهية، وطريقة تعبيرنا عنها شيء يدخل ضمن إطار مفاهيمنا ولا يمس أصل الذات الإلهية وملاكات الفعل الإلهي أو الأمر الإلهي...

وبالتالي فإن الحكم على القضية الدينية بأنها ثابتة ثبوتاً ضرورياً (بمعنى الضرورة المنطقية) هو حكمٌ على نحو من الفهم الذي يعتمد القياس المنطقي كحد ونظام تعبير، وهو وجهٌ من وجوه التعبير والمعرفة ليس إلا. لذا فقد وجدنا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر قد اعتبر أن قضايا مثل هذا القياس محكومة ببدايات ضرورية وإلا وقعنا أسرى لمتراجعات وإحالات لا نهائية... وطبيعة هذه البدايات إنها أولية غير مستدل عليها والكلام إلى هنا هو طبيعي جداً إلا أن الذي أضافه السيد الشهيد هو قوله: " إذا كان لا بد للمعرفة من بداية، وكانت هذه البداية تمثل معرفة أولية غير مستدلة فليس من الضروري دائماً أن تكون هذه المعرفة يقينية، بل قد تكون احتمالية"(١١).

ويصور المعرفة الأولية الاحتمالية بمجالين:

- مجال الخبرة الحسية، وهي قد تقوى وتضعف المعرفة فيه بحسب ما يتبدى لحواسنا من أمور.

- مجال القضايا العقلية الأولية التي يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ثبوتاً مباشراً بدون تدخل الحد الأوسط، فإن هذه القضايا هي أساس كل الاستدلالات القياسية، لأن كل استدلال قياسي يثبت الحد الأكبر للأصغر بتدخل الأوسط، وتنتهي الاستدلالات القياسية جميعاً إلى حد يثبت الآخر بدون توسط حد ثالث، وهذه القضايا لا يمكن إثباتها باستنباط واستدلال عقلي، وإنما تدرك إدراكاً عقلياً مباشراً، وهذا الإدراك العقلي المباشر لها، كما يمكن أن يكون متمثلاً في أعلى درجة من درجات التصديق التي تمثل اليقين، كذلك قد يتمثل في درجات أقل من ذلك.

وما دامت بعض المعارف الأولية بالإمكان أن تحصل بقيم احتمالية في البداية، فمن الممكن تنمية هذه القيم الاحتمالية وفقاً لنظرية الاحتمال، "فكلما وجدت احتمالات تتضمن تلك المعرفة الأولية المحتملة، ازدادت قيمتها الاحتمالية" .

وهكذا فقد نقل السيد الشهيد حالة الانفصام بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية بسبب ما يطلق عليه اسم التناسب والتناسق المنطقي إلى حالة من الانسجام بحسب مبدأ الانطلاق المعرفي لكليهما، وبإضافة صيغة الاحتمال فإنه يكون قد حل إشكالية الإرث المنطقي في توليد القضايا الأخلاقية والقضايا المتعلقة بالإلهيات - بالمعنى الأخص - إذ في الحالتين الاحتمال هو الذي أوصلنا إلى اللازم الضروري

الذي يقبل فكرة الضرورة حتى يثبت العكس. وبذلك فقد حسم معرفياً دعوى التأويلية العلمانية من أن الدين يعجز عن أن يوحّد منطقياً العلاقة التوليدية للأخلاق والسلوك بالعقائديات الإلهية المثبتة والشارحة لوجود الله وصفاته وأفعاله ومقاصده.. ليذهب (رضوان الله عليه) أبعد من ذلك بكثير حينما يعتبر أن القيمة الاحتمالية ومفادات الظن واليقين في المعرفة العلمية والمعرفة الدينية واحدة..

وإن نفي قاعدة المعرفة الدينية بأولياتها المحتملة سيساوي نسفاً لكل قاعدة معرفية علمية..

وذلك لأن الحقيقة تشير إلى أن "الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر للعالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال- كأي استدلال علمي آخر- استقرائي بطبيعته.. فالإنسان أمام أمرين: فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل وإما أن يقبل الاستدلال العلمي، ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة لأن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي.. وقد يكون هذا هو السبب الذي أدى بالقرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للدليل على إثبات الصنع"(١٢).

وهكذا ندرك أن التمدد في حركة التفكر والمعرفة الدينية لمعالجة الأمور بطريقة تخرج من دائرة الإسقاطات الحادة هي جديرة، سواء في الساحة العلمانية أم الكلامية واللاهوتية، بإخراجنا من مآزق التشنج والتناقض، وبالتالي علينا أن ندرك أن المعرفة كما المصلحة تقضيان بأن الاقتصار على أيديولوجيا التأويلية العلمانية للدين، كما أفكار الجمود الديني السكوني ستبقى تشكل عائقاً يحول دون التوسع في التعرف على مساحات تجلي الحقيقة والمعطيات الواقعية..

واليوم بات المطلوب أن نتمعّن في المدركات المعرفية المتعاونة مع كل فكرة دون الاقتصار عليها لنحاكي النص والقاعدة الدينية في مناخاتها الداخلية، وفي معطياتها الأولية لتشكل منبع الإلهام في السؤال ومنبع الثراء في الإجابة..

وهذا ما لا يمكن أن نتوفر عليه إلا إذا أعدنا قراءتنا لطبيعة الرؤية التي نحملها -من أي طرف أو انتماء كنا- بعقل نقدي استكشافي منهجي ينتظر الأمور ليولد

السؤال فينتج المعرفة....

الهوامش:

١. أنظر حول مقولات "أركون"، كتاب الدكتور عبد الوهاب المسيري"العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ج١ صص ٧٣-٨٠ .

٢. العظمة، نذير: "العلمانية من منظور مختلف"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢، ص١٥٦.

٣. ضاهر، عادل: "الأسس الفلسفية للعلمانية" دار الساقي، ط١٩٨٨،٢، ص٥ .

٤. م. ن، ص٦.

٥. م. ن، ص, ٦٣

٦. م. ن، ص٧٤.

٧. م. ن، ص١٢٥.

٨. م. ن، ص١٢٦.

٩. أنظر ضاهر، م. ن، صص ١١٩-١٢٠.

١٠. انظر مقدمة كتاب "القبض والبسط في الشريعة"، لعبد الكريم سروش، نقله الى العربية د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢.

١١. الصدر، محمد باقر: "الأسس المنطقية للإستقراء" دار التعارف، بيروت، ط٣، ص٤٦٦ .

١٢. م. ن، ص٤٦٩.

التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة

وجيه قانصو

•

يعالج هذا البحث التصالح المجتمعي بين الدين والعلمانية، وهو يبدأ بتعريف العلمانية، لينتقل بعد ذلك إلى معالجة التاريخ والنشأة، الذي يظهر كيفية تبلور هذا المصطلح في الفكر الحديث والمعاصر ودلالاته السياسية والفكرية.

بعد هذه المعالجة ينتقل الباحث للحديث عن ضرورة الدين، وتبلور العلمانية كتحول في الإيمان، ويقف عند هذه النقطة لينتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الإسلام والعلمانية.

وأخيراً يقدم قراءة نقدية للعلمانية، يعتبر فيها أن العلمانية ليست نهاية الحدث الغربي، وليست الشكل النهائي لصورة النظام السياسي فيه، فهي لم تعد تلك الفكرة الذكية التي تحمي الإنسان، فقد سلبت السحر عن هذا العالم ولم تعد قادرة على إعادة التوازن إليه.

أ. تعريف ومعنى

العلمانية، لفظة مستحدثة، كمقابل لكلمة Laicite وهي مشتقة من اليونانية Laikos ومن اللاتينية المتأخرة Laicus، وتعني العامّي أو ابن الشعب، أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة Clerc التي كانت تطلق على رجل الدين، لأنه كان وحده متعلماً في القرون الوسطى [١]. بهذا ليست كلمة علمانية مشتقة من العلم - بكسر العين - بل من العالَم، أي إن العلماني هو الذي ينتسب إلى العالَم أو العالَمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب.

والمقابلة بين العلماني والديني ليست جديدة، بل هي متداولة في اللاهوت المسيحي، الذي كان يقيم في لاهوته الأولي، فصلاً بين الأرضي الملوث بالخطيئة، وبين السماوي أو الإلهي النقي. والمؤمن المسيحي لا يجد في قلبه مكانا لحب الأرض أو حب الدنيا، كتب القديس يوحنا: "لا تحبَّ هذا العالم ولا تحبَّ الأشياء فيه، وإذا أحب أحد هذا العالم فإنّ حبّ الآب ليس في قلبه"[٢] .

وقد تطور مصطلح العلمانية في أوروبا، واتخذ دلالة سياسية ومعرفية جديدتين، ليصبح عقيدة وطريقة حياة. كان جورج هولي أوك أول من ابتكر مصطلح العلمانية في العام ١٨٥١، حيث أعلن عن عقيدة العلمانية بقوله: "العلم كدليل حقيقي للإنسان، والقيم كمصدر دنيوي وأرضي لا ديني، والبرهان المنطقي كسلطة وحيدة، وحرية الفكر والرأي كأساس للعيش، نوجّه ونصوّب جهودنا للحياة التي نعيشها فقط"[٣] . وقد تحول هذا الموقف إلى تيار شامل، أخذت تأثيراته تتسرب إلى كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية، وتحوّل إلى سمة جوهرية من سمات الحياة الغربية المعاصرة.

لذلك فإن التعريفات المتداولة تستقي من العقيدة المذكورة، التحديد والمعنى والدلالة، حيث تتفق جميع المعاجم والقواميس على تعريف العلمانية كطريقة حياة، حرة من التأثير الديني في جميع المجالات[٤]. أو تعتبر العلمانية تعبيراً إنسانياً يروّج لتقدم وصلاح الكائن الإنساني على أساس العدالة والإدراك الإنساني، من دون الرجوع إلى افتراضات ألوهية. فكل ما هو إنساني هو علماني[٥]. وفي قاموس أوكسفورد، فإن العلمانية تعني أن القيم تؤسس بشكل حصري من أجل صلاح الجنس البشري، وبمعزل عن أي اعتبار أو تلميح يستقى من الإيمان الديني.

من هنا، فإن المحور الأساس الذي يرتكز عليه تعريف العلمانية، هو المقابلة التي لا تقبل التواصل أو الالتقاء، بين الدنيوي أو العالمي وبين الديني أو الإلهي، حيث يعتمد الإنسان المجتمع الدنيوي ويوجه طاقته نحوه، ويقصي الديني ويشيح بوجهه عنه. بهذا ليست العلمانية توصيفاً محايداً لعوالم مختلفة، وليست تعبيراً عن نظرية في العلم والدين والسياسة والحياة، بل هي موقف، ووجهة، وخيار، حول وضعية حياتية وصل إليها المجتمع الغربي في لحظة تاريخية محددة، إنها تحديد جديد لمرجعيات المعنى، وإعادة توزيع مختلف لنظام وحركة القوة في المجتمع، إنها شروط سلطة سياسية ومعرفية ومجتمعية جديدة، تعيد تشكيل الذات في علاقتها بالعالم وفي نظرتها إلى نفسها وإلى الوجود.

ب. التاريخ والنشأة

بمعنى ما، فإن تاريخ الغرب هو قصة التدرج في العلمانية، وتاريخ الأفكار في العصر الحديث هو تاريخ الانهيار المستمر لأطروحات المسيحية في القرون الوسطى، والتي كان أهم مهندسيها توما الأكويني. كان محور السلوك والوعي الإنسانيين، يتمثل في مطابقة الأفكار والسلوك مع قيم الاستقامة المسيحية، ومع العقائد اللاهوتية المطابقة لتعاليم الكنيسة.

رأى بعضهم، أن السيد المسيح هو الزارع الأول لبذرة العلمانية، حين دعا إلى إعطاء ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. إلا أن هذه الدعوى لا تلحظ خلفية هذا القول، وعاجزة عن تفسيره. لم يكن السيد المسيح من خلال هذا القول، يؤسس لمنهاج سياسي يفصل بين الشأن الديني والشأن السياسي، بل كان يتجنب الانجرار للمواجهة مع السلطة الرومانية. فالقول يندرج في استراتيجية الأداء الرسالي ولا يصنف كقول تأسيسي لمعنى السلطة أو لمعنى الدين.

لذلك تأرجحت الكنيسة في علاقتها مع الدولة؛ فحين أعلن أوغسطين أن مدينة الله لا تتحقق على الأرض، ودعا إلى ضرورة التمييز بين السلطة الروحية وبين السلطة الزمنية، وباستقلالهما المتبادل، استندت الكنيسة لاحقاً إلى قول المسيح لبطرس: "إرع خرافي" لتستنتج أنها تملك سلطة مطلقة، فكل ما تربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء، وكل ما ستحله على الأرض سيكون محلولاً في السماء.

وقد أعلن البابا غريغوار الكبير عقيدته بقوله: " إن الكنيسة الرومانية أسست من قبل الرب وحده، والحبر الأعظم وحده كلّي. هو أعلى من كل الأساقفة، وله أن يعزل الأباطرة، ولا يجب أن يحاكم من قبل اي شخص" (٦).

لم تكن العلمانية لتصبح واقعاً وحقيقة تاريخية لو لم تسبقها محطات مهمة، فكرية وعلمية وسياسية، في تاريخ أوروبا. وقد كان عصر النهضة بداية التحول في علاقات الكنيسة بالسلطة السياسية، فبعدما كانت الكنيسة تعتبر أن السلطة السياسية، من ملحقاتها وتحت إمرتها، بدأت الدولة من خلال الملك في فرنسا وألمانيا وبريطانيا تحديداً، تتطلع إلى استتباع الكنيسة وربطها بعجلة مصالحها. فمع الانشقاق البروتستانتي الذي نبذ مركزية التمثيل والتفسير الدينيين، ظهرت إمكانية قيام كنائس قومية مستقلة عن الزعامة الدينية المركزية، وتابعة للأمير أو الملك المحلي، وبدأ الدين يتخذ هويته القومية والمحلية، وبدأت السلطة الدينية تتفتت وتتشظى، بعدما كانت مركزة بيد كنيسة روما.

كانت البروتستانتية، بذرة الجدل الديني التي أخذت تتسع وتزدهر، ليشق الوعي الذاتي والفردي طريقه في سر العلاقة بين الإنسان وبين الله. لم يكن الطرح الإنجيلي داعماً لمرجعية العقل أو استقلاليته، ولم يكن مؤيداً لحرية الاختيار، ولكنه استطاع خرق الإجماع الكنسي على تأويل النص أو تفسيره، وبالتالي مهّد لإسقاط الحقوق الإلهية التي شيدت حول هذه الإجماعات.

في القرن السابع عشر، تمرّد الكون ومعه الطبيعة، على مقولات الكنيسة حول الطبيعة، فلم يعد فهمهما مرتبطاً بمقدمات الوحي أو بتأملات الآباء العميقة، واستطاع الحس التجريبي الجديد، الذي أسسه فرانسيس باكون، بالتحالف مع قوة الانتظام الرياضي الذي طوره لابلاس ونيوتن وديكارت وغيرهم، أن يعيد تنظيم العالم والكون، ويعيد تفسيره وفق نسق رياضي جديد. لم يعد العالم عصياً على الفهم والتفسير، ولم يعد عصياً على التغيير، وعلى التحكم الإنساني، أي أصبح الكون مسؤولية الإنسان بعدما كان في عهدة رجال الله.

في القرن السابع عشر، أسس جون لوك أطروحته السياسية على الحق الطبيعي، بعدما كانت تؤسس على الحق الإلهي، ورسخ الاتجاه العام بضرورة تأسيس الحكومة والنظرية السياسية على الحجة المنطقية. كان لوك يحمل في ذهنه فكرة الدولة العلمانية التي لا يحصّل فيها الحاكم صلاحيته وسلطته من حق آدم الإلهي في

السيادة، ولكن من إجماع الناس وانتخابهم. كان هذا النمط من التفكير، بدايات التحدي المباشر لفكرة الحق الإلهي في الحكم، حيث استمر التصعيد بوتيرة أشد وأعلى في عصر الأنوار، الذي جاء ليفجر نزعة ضارية في العداء ضد الإكليركية على الصعيدين النظري والعملي، وليتابع التأسيس النظري للسلطة السياسية على أفكار الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والتمثيل والإرادة العامة والتسامح وغيرها، والتي كان أبرز روادها : روسو وفولتير ومونتسيكو وديدرو ودالمبر وإيمانويل كانط.

كانت فرنسا ساحة الصراع الرئيسية لفكر الأنوار، والرحم الأولى لتشكل العلمانية في أوروبا، حيث صيغ في فرنسا مفهوم العلمانية لأول مرة، وعرف فيها الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة، وتطور فيها أيضاً تطوراً معادياً للدين ولرجاله.

بدأت المعركة الكبيرة عندما أخذت الكنيسة، وبشكل علني، موقفاً ضد حرية إقامة الشعائر، وضد حرية الضمير، أي حرية الاعتقاد. حين أعلن لويس الثامن عشر أنّ من حق كل إنسان أن يمارس ديانته بملء حريته، وله نفس الحقوق في الحفاظ على ممارسة شعائره، أدان البابا بيوس السابع هذا الإعلان، وحرّمه بقلق بالغ، وقال: " فمجرد إعلان الحرية لإقامة كل الشعائر من دون تمييز، تختلط الحقيقة بالغلط فتوضع في مصاف المذاهب المهرطقة وحتى في مصاف المكر اليهودي بزوجة المسيح المقدسة والطاهرة الكنيسة. لا يوجد خلاص من خارجها. إن حرية الصحافة هي الحرية التي تهدد الإيمان والتقاليد بأشد الأخطار وبالانهيار الأكيد"(٧) .

وفي سياق تصعيدي، تتابعت التصريحات الكنسية الشاجبة لمبدأي حرية الضمير وحرية الصحافة، فصرح البابا بيوس التاسع ١٨٦٤ بقوله: "ألا يرون أنهم يبشرون بحرية الضَّياع، من دعوتهم لحرية الضمير وإقامة الشعائر؟!". ثم قال: "إن الانتخاب العام يستحق أن نسميه الكذب العام". كذلك صرح البابا ليون الثالث عشر ١٨٨٨ بقوله : "إذا قدمنا للإنسان هذه الحرية- حرية الاعتقاد وحرية الشعائر- نكون قد أعطيناه القدرة على تشويه أقدس الواجبات وحتى خيانتها". وأعلن البابا غريغوار السادس موقفه من مبدأ الحياد المطلق من الدين، بقوله: "وهذا الهذيان القائل بضرورة تأمين حرية الضمير لكل إنسان وضمانها، وأكثر الأغلاط عدوى تؤدي إلى

خراب الكنيسة والدولة. حرية الصحافة أنحس الحريات وأكثرها مقتاً. إننا نرتجف عندما نتصور مسوخ هذه المعتقدات تثقل كواهلنا"[٨].

وفي خطوة تصعيدية وغير محسوبة بدقة، أعلنت الرسالة البابوية في العام ١٨٦٤، الحرم على كل الذين يقولون إن الحبر الأعظم الروماني، بإمكانه، وعليه أن يتصالح ويتفاهم، مع التطور والحرية والحضارة الحديثة، وأعلن المجمع الفاتيكاني الأول عام ١٨٦٩ عصمة البابا فيما يتعلق بالإيمان والتقاليد.

مقابل ذلك، عملت الجمعية الوطنية للمفكرين الأحرار، على تحقيق ثلاثة أهداف: أولها الحد من سلطة الرهبانيات، ثانيها استحداث الفصل بين الكنائس والدولة، وثالثها إعلان العلمانية المدرسية مقدسة لا تُمسّ. وقد استطاعت الجمعية بفعل نشاط أعضائها السياسي، استصدار جملة قوانين لصالح التيارات العلمانية، رسّخت وضع فرنسا كدولة علمانية، ليس فقط بالثقافة أو بالفكر بل بقوة الدستور والقانون. ففي العام ١٨٧٩ في عهد الجمهورية الثالثة، أمكن إصدار سلسلة من القوانين، وضعت حداً شبه نهائي لتدخل الكنيسة، الأمر الذي استتبع قطع العلاقات مع الفاتيكان سنة ١٩٠٤، وفي العام ١٩٠١ أُعلن عدم شرعية كل رهبانية غير مرخص لها من قبل القانون، وفي العام ١٩٠٤ أُعلن أن التعليم، من أية فئة أو نوع كان، ممنوع في فرنسا على الرهبانيات، وفي العام ١٩٠٥ استُحدث الفصل بين الكنائس والدولة. وفي العام ١٩٠٧ أُعلن أن الجمهورية لا تعترف ولا تدفع أجوراً شهرية ولا تمنح أموالاً لأي ممارسة شعائر، وأكدت الحكومة أن قوانين العلمانية لا يجوز المساس بها، وأخيراً وفي العام ١٩٤٥، كرّس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين[٩].

بالتزامن مع الصراع السياسي، عمل فلاسفة القرن التاسع عشر على صياغة أفكار غربية تقوم على الواقع المدني والإنساني، أي أفكار لا مكان فيها للقيم المسيحية أو الدينية. وفي القرن العشرين، دخل الغرب مرحلة المدينة العلمانية، كتعبير عن الطريقة الجديدة التي التقط فيها الناس أسلوب حياتهم، وجعلت الإنسان يستغني عن مدينة الله[١٠] ويرضى بمدينة الإنسان.

استقر مفهوم العلمانية، في الميدان السياسي كما في الميدان المعرفي، على أنها تحرير للإنسان من تحكمات الدين وتحكمات الغيب على لغته وعقله، وعلى أنها نبذ لكل التعابير المغلقة عن العالم، وكسر لكل الأساطير فوق الطبيعية والرموز المقدسة.

هي صرف الإنسان نظره عن عالم الماوراء وتوجهه نحو العالم في هذا الزمان، هي دخول الإنسان مرحلة تاريخية جديدة يكون فيها الإنسان مسؤولاً عن نفسه وعن العالم. لقد بلغ الإنسان رشده وأصبح ولداً كبيراً -Big Boy- ولم يعد يحتاج فيها إلى الله أو الأب الإلهي ليوفّر ويقدّم ويوجّه ويحمي. أصبح يعرف الإنسان نفسه كمواطن فاعل ومشرف على البلاد والأرض، ويتحمل مسؤوليتها من دون تدخل إلهي، بل أصبح قادراً بواسطة التكنولوجيا والعلم على صنع عالمه وأرضه بنفسه، وقادراً على إبادة أعدائه القدامى، الذين قهروه في السابق، كالموت والمرض والحرب والاضطهاد والكراهية[١١] .

ج. الدلالات السياسية والفكرية

تعني العلمانية على المستوى السياسي، عدم كفاءة الكنيسة في الشؤون العامة أو في أي مجال زمني، وتعني بالمقابل عدم كفاءة الدولة في المجال الروحي. وإذا كانت الحرية الدينية الشرط الأول للعلمانية، فإن هذا لا يعني أن الدولة العلمانية تنكر الدين، بل يعني أنها دولة لا طائفية، ولا تميّز ديناً على دين، ولا تقدّم أبناء طائفة على طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف.

يقول الرئيس السابق للهند: "الدولة العلمانية لا ترفض حقيقة اللامرئي أو تنفي علاقة الدين بالحياة، أي إن العلمانية ليست ديناً جديداً يمنح الدولة الجديدة امتيازات إلهية"[١٢] .

وفي الدساتير الحديثة يظهر أثر العلمانية في المبادئ التالية: ضمان حرية الاعتقاد والتجمع، معاملة الفرد كمواطن، مع قطع النظر عن انتمائه الديني، عدم التزام الدولة بأي دين محدد، ولا تروّج لأي دين أو تتدخل في شؤونه، تعامل الدولة كلّ الأديان بالتساوي ولا تفضّل ديناً على آخر، ولكل مجموعة دينية الحق في إقامة وتأسيس مؤسسات خيرية لإدارة شؤونها الدينية.

ورغم وجود استثناءات شكلية في دستور بعض الدول الغربية، كبريطانيا مثلاً، حيث ما تزال المسيحية البروتستانتية دين الدولة، وما تزال الملكة رئيسة الكنيسة الإنجيلية، إلا أن روح العلمانية حاضرة في روح النظام السياسي، فالدين لا يلعب أي

دور في شؤون الدولة، والتشريعات فيها مستقلة عن عقيدة الكنيسة، ولا تملك الكنيسة صلاحية الاعتراض على أي قانون يقره مجلس العموم ويوافق عليه مجلس اللوردات (١٣).

على المستوى الفكري، لا تحمل العلمانية بذاتها عقيدة الإلحاد، ولا تدل على نفي وجود الله، بل تؤسس لحقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الإيمانية المسبقة، أي حقل مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم، وتضع لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات، من حيث إنه لا يقبل الحد. بذلك، لا يعتبر دعاة العلمانية أنها نفي للاعتقاد، بل يعتبرونها تحريراً له من القيود والإكراهات الخارجية، وأن الدين استعاد في ظل العلمانية بُعده الداخلي، بعد أن كان تقلص في ظل الثيوقراطيات الآفلة إلى مجرد طقوس خارجية(١٤) .

كانت علمنة الثقافة، عبارة عن تلك العمليات والآليات الفكرية والعلمية، التي أخرجت الهياكل الثقافية من فضائها التقليدي إلى فضاء جديد، ينزع القداسة من أي موقف تجاه الأشخاص والأشياء، ويسقط ذلك النوع من الالتزام العاطفي، الذي يرتبط بالاستجابة الدينية تجاه ما هو مقدس، أي تحوّل الفكر إلى تغليب للموقف المعرفي والتفكير المنطقي على النزوعات العاطفية في تنظيم الأفكار والتصورات، فلم يعد التصور الديني للعالم يمثل الإطار المرجعي للفكر. لقد تولّد تصور آخر للعالم والحياة خال من كل ما هو مقدس ومتكون من عناصر قابلة للتركيب والاستعمال (١٥).

لم يعد في الثورة العلمانية مكان لله، ولا مكان لألوهة تولد الشعور بالذنب والإحساس بالشفقة. وإذا كان لا بد من ألوهة، فهي ألوهة الإنسان التي يكون فيها الإنسان سيد مصيره، وتكون الطبيعة من مسؤولياته(١٦).

و. ضرورة الدين:

بدأت العلمانية مشروعاً سياسياً للحد من سلطة الكنيسة، ثم تحولت في القرن التاسع عشر إلى عقيدة حياة، وطريقة سلوك، ووعي بالذات والعالم. لم تعلن العلمانية جهاراً أنها تحارب الدين، ولكن مقتضاها المنطقي أدى إلى إلغاء مرجعيته الفكرية والقيمية، أي لم تدعُ إلى الإلحاد أو نفي الإيمان، ولكنها دعت إلى إقصائه

وحصره في مساحة لا تتعدى حيز الضمير الفردي. وقد كانت ذروة تلك العقيدة، مقولة فيورباخ أن الإنسان إله الإنسان، أي القول بألوهة الإنسان كبديل عن الله[١٧].

في القرن العشرين، اكتشف الباحثون الاجتماعيون أن وجود المقدس لا ينحصر في المعابد ومؤسسات التفسير الديني، بل يدخل في نسيج التكوين الاجتماعي، ليصبح ضرورة اجتماع، وأن السلطة تستعير الكثير من طقوسه وآلياته، فللأديان كما يقول ثوربورن: جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الإنسانية، وتحكم قوة الدين أو ضعفه تأكيداته وجزاءاته الأرضية، في مجابهته مع أيديولوجيات وجودية أخرى، دينية أو علمانية[١٨] .

وجد دوركهايم أن للبشر مصلحة مشتركة في تكوين أفكار ثابتة حول الله والروح وواجباتهم تجاه الخالق وتجاه بعضهم، وأن الشك في هذه النقاط قد يضع أعمالهم كلها في يد الصدفة، ويحكم عليهم إلى حد ما بالفوضى والعجز[١٩] .

وفي الوقت الذي كانت أوروبا تسعى لإقامة نظمها السياسية على أنقاض الدين، لاحظ ألكسي دو توكفيل دور الدين في تشكيل ظاهرة الديمقراطية في أميركا، حيث وجد أن العلاقات بين الدين والديمقراطية، تفتح آفاقاً كثيرة، واكتشف حيوية دينية كبيرة في المجتمع الأميركي، تتعارض مع القول بأن انبثاق المجتمع العصري الديمقراطي يؤدي إلى تراجع الدين، ومع القول بأن الاندفاع الديني ملزم بالفتور كلما انتشر تطور الأنوار والحرية [٢٠].

لم تتميز الولايات المتحدة بحيوية دينية فحسب، بل ترافقت فيها روح الدين مع روح الحرية. فبدا الدين كأنه مساهمة في الديمقراطية المعاصرة، أكثر مما هو عقبة في طريقها. وجد المجتمع التحامه في أساس ديني مشترك ينمي لدى الفرد الروح العامة، من خلال تعليمه الانضباط المعنوي. إصرار توكفيل على دور الدين في بلورة المثال الديمقراطي عند مؤسسي الولايات المتحدة الطهريين، أوجد ثقباً في مفهوم العلمانية، التي كانت تصرّ على ضرورة غياب الفرضية الغيبية لتأسيس نظام الحرية والمساواة.

تفكيك توكفيل لفرضية الملازمة بين الديمقراطية وبين العلمانية، مهّد للبحث حول تجليات السلطة، وتبيّن للكثيرين، أن السلطة تقوم على المقدّس، بل وتستعير منه طقوسه وآليات عمله، فطابق ماركس جوهر سلطة الدولة مع جوهر الدين، واعتبرهما من طبيعة مماثلة، على الرغم من انفصالها عن الكنيسة ومحاربتها لها.

وأرجع ماركس التشابه بينهما إلى كون الدولة واقعة على مستوى يذكّر بمستوى الإله أو الآلهة، وأنها تتغلب على المجتمع المدني، مثلما ينتصر الدين على العالم الدنيوي(٢١). كذلك، أكد هربرت سبنسر على احتفاظ الدولة على الدوام بشيء من طابع الكنيسة، لأن من طبيعة السلطة أن تصون ديناً سياسياً حقيقياً(٢٢) .

تتالت البحوث الانتربولوجية والاجتماعية، وتجلّت بوضوح الملازمة بين الدين وبين السلطة، بل وتبين أن حقيقة السلطة حقيقة دينية، إلى حد ادعاء بعضهم أن المفاهيم المستعملة لوصف جوهر السلطة، ليست مستمدة من المصطلحات السياسية إنما من المعجم الديني، وإلى القول بأن علم السياسة تابع لتاريخ الأديان المقارن(٢٣) .

جاءت البحوث الإنسانية في الغرب، لتكتشف أن المضمون الديني لا يحتجب عن مظاهر المجتمع، ولا يمكن سلخه من الواقع السياسي، فلا يمكن تفريغ المحتوى الديني من السلطة، لأن الوحدة بين السلطة والمقدس كما يقول جورج بالانديه هي وحدة دائمة ومستمرة حتى في المجتمعات المعلمنة.

ورغم تجذر العلمانية في المجتمع الغربي، بقي اتجاهان يتنازعان نظرة المجتمع الغربي إلى الدين: اتجاه مؤيد وداعم، واتجاه مناهض ومحارب. فاعتبر الاتجاه الأول أن الدين يوفر للناس العون على المؤاساة والمصالحة، ويحملهم على تحمّل الخيبة والأسى والحيرة. فالدين يقدم علاقة علوية، عبر الطقوس والعبادة، توفّر قاعدة وجدانية لإعادة الأمن وتأكيد الهوية، رغم التقلبات والتحولات. كما أن الدين يعمل على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع الموجود، ويضمن أهداف المجموعة، ويضمن الانضباط الجماعي على حساب الاندفاعة الفردية. أي يمنح الدين الشعور بالانتماء للماضي البعيد وإلى المستقبل اللامتناهي(٢٤) .

فيما اعتبر الاتجاه الثاني أن الدين يحافظ على الوضع الراهن، ويعمل على منع قوى الاحتجاج من أن تتطور، وتصبح قوى للتغيير الاجتماعي. كما أن المؤسسة الكهنوتية تؤدي إلى نوع من السلطوية تجهض أي محاولة تغييرية وأي فعل يهدف إلى تجاوز الواقع. فالديانة تعني نوعاً خاصاً من الولاء، يتناقض مع تكوين هويات أخرى ضرورية، قد تقتضيها الوضعيات الجديدة التي يجد فيها الناس أنفسهم، فيصبح الانتماء الديني عامل تقسيم وتشرذم.

امتصت البحوث الاجتماعية والانتربولوجية اندفاع التيار العلماني في الغرب، واستعاد الدين ضرورته الاجتماعية والنفسية والروحية. إلا أن ذلك لم يكن يعني

استعادة الدين لوضعيته السابقة، أو استرجاع الكنيسة لسلطتها ومجدها، بل اتخذت عودة الدين شكلاً مجتمعياً جديداً، أعيد من خلاله مقاربة الإيمان، وأعيد تكوين جماعات العقيدة، بل وأعيد هيكلة المؤسسة الدينية نفسها نتيجة التأثر بالمتغيرات الجديدة، التي خلقتها وضعية العلمانية الجديدة.

د. العلمانية وتحولات الايمان

رغم علمانية النظم السياسية في الغرب، إلا أن الدين لم ينتهِ ولم يختفِ من الساحات العامة ولم يتوقف عن التأثير في مجريات القرار السياسي وفي تشكلات الرأي العام. إلا أنه هذه المرة، لم يكن هو الصانع لشروط القوة الجديدة، ولم يعد السلطة النهائية التي تمنح المشروعية أو تهدد بسحبها، بل أدت الوضعية السياسية والثقافية الجديدة، إلى خلق تحولات مجتمعية جذرية حول حقيقة الإيمان، وحول مبدأ الانتماء الديني، وإلى إحداث تعديلات جوهرية في مضمون الخطاب الديني، حيث تبين لرجال الدين، أن المعتقدات لا تعتمد طوال الحياة، لكنها تندرج في إطار إجابات نسبية بمواجهة حاجات ظرفية أثبتت التجربة أنها ستتغير.

أدى ظهور الفكر العلماني إلى تكون تراث عقلاني، يتناول المسألة الدينية تناولاً علمانياً بحتاً، يخضع كل ما هو ديني وروحي وغيبي إلى آليات تحليل عقلانية، تنفي من المبدأ التصورات الغيبية. وقد ساعد ذلك السلوك، على تطور ميدان المعرفة الدينية، حيث أخذت الدراسات تفهم وتفسر الحقيقة الدينية كظاهرة إنسانية وتاريخية، أكثر من تفهمها كظاهرة غيبية أو متعالية، وأدى تكيّف المؤسسة الدينية مع المعطى الاجتماعي والثقافي الجديد، إلى استفادة العلوم اللاهوتية نفسها من مكتسبات المعارف الإنسانية، خصوصاً في ميادين البحث النفسي واللغوي والفيللوجي والانتربولوجي وغيرها؛ أي استطاعت العلمانية المعرفية، أن تعلمن الوعي الديني نفسه، وأن تتسرب داخل آليات تفسير وتأويل المعنى الديني نفسه، لتنتج حقائق ومواقف دينية معلمنة.

التحولات في معنى ومرجعيات السلطة، والتراكم الهائل للمعارف، والتطور النوعي في الوعي بالذات وبالعالم، أعجزت جميعها، الخطاب الديني عن مواكبة المتغيرات وأفقدته جاذبيته القديمة. وقد وصف دوركهايم هذا التحول بقوله: إن

الأشياء الكبرى من الماضي، تلك التي كان يتحمس لها آباؤنا لم تعد تبعث فينا الحماسة ذاتها، سواء لأنها دخلت في الاستعمال اليومي إلى درجة أننا أصبحنا لا نعيها كما ينبغي، أو لأنها لا تستجيب لطموحاتنا الحالية. إن الفكرة التي تتبناها المسيحية حول العدالة والأخوة الإنسانية تترك اليوم مكاناً واسعاً شاسعاً للامساواة غير العادلة، وإن رحمة المسيحيين تجاه المحرومين نعتبرها أفلاطونية. فنحن اليوم نريد رحمة أكثر شجاعة وفعالية. إن الآلهة القديمة تشيخ وتهرم أو تموت، ولكن هنالك آلهة لم تولد بعد، وسوف يأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد ساعات من الغليان الخلاق حيث تبرز فيه مثالية جديدة [٢٥].

نتيجة لذلك، بدأ العالم الغربي يتحرر يوماً بعد يوم من التصويرات الدينية، وفقد الناس أي اهتمام بالدين، وانحسرت الممارسة العقائدية للدين، وتراجعت قدرة الكنيسة على الإحاطة بالأفراد، وانخفض عدد الدعوات الكهنوتية، الأمر الذي أدى إلى شبه غياب للمقدس في المجتمعات الصناعية، وإلى تراجع نسبة الثروة التي كان المجتمع يخصصها للخوارق. كذلك أدى التحول الاجتماعي إلى تصغير دور الدين المؤسساتي والثقافي، فخسر الدين كثيراً من سلطته الاجتماعية، بعدما كان قبل قرنين يشكل إطاراً شاملاً للمجتمع والفرد. أصبح التعلق المجتمعي والفردي بالتقليد المسيحي هشاً على الرغم من استمرار الكنيسة باحتلال موقع رمزي وروحي، الأمر الذي ولّد إحساساً لدى الأوساط المسيحية، تجلى في المجمع الفاتيكاني الثاني، بأنها تتواجه مع عالم يتطلب تحديثاً جدياً للكنائس بعدما فقدت سلطتها المنظمة.

أدى ضعف تنظيمات الدين المؤسساتية، إلى ازدهار أشكال تديّن جديدة تنعكس فيها الفردية وتتجلى فيها الذاتية، وراجت فكرة: افعل ذلك بنفسك، أي اصنع دينك لوحدك. فما يكتسب الأهمية وفق هذا الفهم الجديد، هي التجربة أو الحياة المعاشة دينياً وفردياً وجماعياً، أي أصبحت العلاقة مع الدين علاقة عملية، فلم يعد الإيمان موضوع رفض على قدر ما هو موضوع إمكانية.

لذلك نجد أوساطاً مجتمعية في بريطانيا أخذت تتحدث عن إيمان من دون انتماء، بعدما تقلّص الانتماء الكنسي لديها، ونجد في التقليد المسيحي السويسري أيضاً اتجاهاً دينياً يجعل العقيدة من شؤون الفرد، لا الجماعة، بحيث لا يعود الإيمان يتطلب انتماءً دينياً لأيّ مجموعة، ولا يعود تفسير الدين من مختصات أحد.

بالمقابل، فقد وُلدت نزعة لإعادة استثمار الدين، كردّ فعل على العصرية، التي تمحو الثقافة وتلغي الأزمنة والأمكنة من حياة الناس، فاستطاع الدين أن يحتفظ بموقعه كمكان للذكرى وكمموّل للهويات الجماعية والفردية. جاء استثمار الدين في الزمن المعاصر، كردّ فعل على التفريد الشديد، ولاسترجاع الهوية الجماعية، لأنه أي الدين، يتمتع بقدرة طقسية عرقية تساهم في صنع هويات ووسائل، لتحديد المكانة بالنسبة إلى مجموعات أخرى.

إلا أن إحياء الدين واستعادة قدراته على التعبئة الاجتماعية، لا يعنيا عودة الدين على قدر ما يعنيا نهاية الخطاب الديني القديم، ولا يحولا دون تقلص سيطرة المؤسسات الدينية على المجتمع والأفراد، بل يعنيان إعادة تأهيل ثقافية وشخصية للدين، وعملية تمدين عميقة، لمجتمع وأفراد المؤمنين.

عودة الدين في المجتمعات المتعلمنة، لا تعني عودة سلطته على الأفراد والمجتمع، بل تعني إعادة تركيب مختلفة للدين، والتي لم تكن بسبب حالات التفكك الحاصلة في وضعية المؤسسة الدينية أو في ضعف الخطاب فقط، بل نتيجة مباشرة لتطور العصرية ذاتها، التي دفعت الدين لإعادة تنظيم وضعه الاجتماعي.

أدت الاستجابة للعصرية، والاستجابة لمفاعيل المدنية الحديثة المذيبة، إلى إعادة تركيب الفكرة الدينية، وإلى تمدين الديانات نفسها، من خلال انفتاحها الشديد نسبياً أمام التفكير النقدي وأمام روح هذا القرن. ويمكن تلمس آثار إعادات التركيب الداخلية للمؤسسة والخطاب الدينين، من خلال المقارنة بين خطاب المجمع الفاتيكاني الأول الذي عقد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبين خطاب المجمع الفاتيكاني الثاني الذي عقد في العام ١٩٦٤: ففي المجمع الفاتيكاني الثاني، يعلن أن للشخص البشري حقاً في الحرية الدينية، والتي تقوم على عدم إكراه أي إنسان، لا من قبل الأفراد، ولا من قبل الجماعات، ولا من قبل أي سلطة بشرية. ثم يتابع ويقول "جميع الناس بحكم كرامتهم هم أصحاب عقل وإرادة حرة، وهم بالتالي أصحاب مسؤولية شخصية". في حين كان المجمع الأول يعتبر حرية الضمير أو الصحافة أكبر تهديد للعقول والنفوس والعقيدة، وأن الانتخاب العام هو الكذب العام. وحين أكد المجمع الأول على مقولة لا خلاص خارج الكنيسة، أحدث المجمع الثاني اختراقاً لمفهوم الخلاص التقليدي، واعتبر أن غير المسيحيين- كالمسلمين مثلاً- يهبهم الله نعمة خلاص من داخل انتمائهم الإسلامي" (٢٦).

س. العلمانية والاسلام:

يرى بعض المسلمين المتحمسين للعلماني[٢٧]، أن ملاءمة الإسلام للعلمانية، يتوقف على طريقة تفسير الدين والعلمانية معاً. فلو فُسِّر الدين كمجموعة تقاليد محافظة، أو فسرت العلمانية كمبدأ إلحادي، فإن الجمع بينهما يكون مستحيلاً. ويرى هؤلاء أن القرآن يحتوي على نصوص مهمة تدعم العلمانية التي تدعم التعددية، ولا تتبنى الإلحاد، وتحترم جميع الأديان، وتضمن حرية الاعتقاد الكاملة والحقوق المتساوية، لجميع المواطنين، بغض النظر عن الملة أو العقيدة أو العرق أو اللغة أو الإيمان[٢٨] .

بالمقابل، فإن أكثر الإسلاميين، يرون أن العلمانية مشكلة غربية، حيث تعتبر جميع مكوناتها الفكرية والاجتماعية أجنبية عن التكوين الثقافي والاجتماعي للمسلمين، وبالتالي فهم غير معنيين بها. أما في الإسلام، ورغم أنه لا يفصل أو يفرّق بين المعنى الديني والمعنى السياسي، إلا أن غياب سلطة كنسية محددة، أو غياب أي جعل سلطوي للرموز الدينية، يعني غياب طرفي الصراع اللذين ولدا العلمانية، ويعني أيضاً أن الحكم السياسي في الإسلام، يشبه إلى حد بعيد الحكم المدني، لقيامه على اعتبار المصالح وحكم العقل اللذين ينتجا الفتوى ويرشدا الحكم السياسي. يقول محمد عمارة: "الدولة في ظل الإسلام على عكس المسيحية، لا يستقيم لها علمانية بحال من الأحوال. فالإسلام يقدم المصلحة على النص ويحكم العقل حتى في إطار النصوص"[٢٩] ، ويقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "إن المبررات النظرية للعلمانية، التي استبطنها الفكر الأوروبي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر، هذه المبررات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق"[٣٠] .

نقد وتحليل

العلمانية ثمرة حتمية لغرب، أعادت الكنيسة تجميع أوصاله، بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، واحتكرت صناعة قيمه ورؤاه للحياة. وقد وصل معنى السلطة عند الكنيسة إلى ذروته، عندما أعلنت أن سلطة السيفين الممنوحة من المسيح لبطرس رأس الكنيسة الأول، تعني سلطة السماء والأرض. وصلت مدينة الله

إلى كامل ظهورها الأرضي، فطهرت الوجود من كل مظاهر التجديف والهرطقة، ونقت العقول من ألواث الضلالات المنافسة، واستطاعت أن تستتبع القوى الزمنية لسلطتها، وأن تخضع أسرار الطبيعة لتفسيرها، وأن تلحق مكونات المعنى لحقائقها وتأويلاتها.

بدأ تمرد الإنسان ذاتياً - وخاصةً - في مرحلة النهضة-، فعبّر بالفن والشعر والنحت، ليطلق لروحه عنان التعبير، ثم واكبه تمرد إيماني، ليستعيد مفهوم الله طهره في نفسه، بعدما غرق رجاله في نهم المال وثقل السلطة، فأعلن لوثر، "أن الله حاضر في عقولنا وذواتنا، وليس بحاجة إلى رجال لنصل إليه أو ليصل إلينا، فكل واحد منا قادر على قراءة الإنجيل وعلى تفسيره". هتك لوثر التابو اللاهوتي، بأن حوّل سلطة الكنيسة إلى سلطة زمنية، وأمكن للإيمان أن يلتحق بالانتماء القومي بعدما كان كونياً، فضم الملك الكنيسة لبلاطه، ونصّب ملك بريطانيا نفسه رئيساً وقيّماً عليها، بعدما كانت تهديدات الحرم تهز عروش أوروبا كلها.

بدأت خسارة الكنيسة من داخل النفوس، إلا أن ما كان خارج النفوس بقي مرتهناً في بعده المعرفي والسياسي للكنيسة. فقواعد العلوم وقوانين الطبيعة ونظام الكون ومفهوم الوجود، كانت تستند إلى تعاليم المدرسيين الذين بنوا كل الصروح العلمية والفلسفية على تعاليم الآباء المؤسسين وتأملات القديسين. وكان لتوما الأكويني، الدور الأهم في توليف العقل مع تعاليم الكنيسة، حيث سخّر كل إمكانات أرسطو المنطقية والفلسفية لإثبات تناغم العالمين، فبنى صروحاً فلسفية صلبة ومتماسكة تعرّض الخصم للوقوع في التناقض أو الهذيان.

أحدث اكتشاف كوبرنيكوس، ثم تبعه غاليليو، اختراقاً صريحاً وصاعقاً، لكل صروح العلم القروسطي[٣١]، نقل كل ما كان يقيناً إلى منطقة الشك، فانهارت معها سلطة المعنى ومرجعية التفسير التي كانت الكنيسة تقدم ضمانات بصدقها وصلاحها. عندها بدأ التأسيس لمرجعية معنى بديلة ونظام تفسير آخر، فكان الأرغانون الجديد لفرانسيس باكون، بدايات الإحالة المعرفية خارج الكنيسة وخارج النص الديني، بل وخارج الغيب والميتافيزيق، وقد تتابع هذا التراث التجريبي مع جون لوك وديفيد هيوم اللذين لم يكتفيا بالإحالة إلى الحس، بل عملا على إزالة كل ما قبليات العقل، وسلخ هيوم عن الطبيعة علاقة الضرورة، لينفي بذلك ميتافيزيقيا الطبيعة كلها.

على الخط الآخر جاء ديكارت، ليعيد للذات حضورها، ومرجعيتها في

المعنى وفي الوجود. وتلاه أسبينوزا في التأكيد على قابلية كل شيء للتفسير، ليستعيد العقل ومن ثم الإنسان، قدرته على التفسير وعلى التحكم في كل ما حوله. ثم تلاه لابلاس برياضياته الحتمية ونيوتن بميكانيكه الجبري، ليؤكدا إمكانية التعبير عن العالم بقوانين حتمية وصارمة تمكّن الإنسان من التنبؤ بمستقبله على أسس علمية ورياضية مؤكدة. ثم جاء إيمانويل كانط، كنقطة تقاطع بين الخط الحسي والتجريبي، وبين الخط العقلي، فأسس ماقبليات عقلية ضرورية لكل معرفة ممكنة، وأقر بالمقابل بأن المعرفة تقف على تخوم الظاهر والحسي، ولا يمكنها معرفة الشيء في ذاته، لأن العقل النظري مليء بتناقضات ذاتية تجعله عاجزاً عن إثبات الغيب أو معنى الخلود.

كان التصالح بين التجريبي والماقبل عقلي ذروة فكر الأنوار في القرن الثامن عشر، إذ خلق ذلك نزعة إنسانوية، تحرر الإنسان من كل إحالة خارجه، وتسقط كل سلطة تعلو فوقه، وتجعله سيد نفسه وسيد العالم كله. فتحولت الإزاحة المعرفية إلى إزاحة سياسية وأخلاقية، بأن أعيد تشكيل الواقع السياسي والأخلاقي، واستطاع الإنسان الغربي، المتمثل بالفرد أو بمجموعة أفراد مجتمعين باختيارهم، أن يؤسس لمدى سياسي يقوم على اعتبار الإنسان قيمة القيم ومصدر الأمر والسلطة.

في سياق التحولات، تحول التمرد على الكنيسة، إلى تمرد على الله نفسه، وانتقلت المعركة من المجال الاجتماعي إلى الفضاء الوجودي أو الأنطولوجي، واستحال النضال ضد إلزامات الغيب إلى جهود تنفي الميتافيزيق والماوراء، وتقصي كل بديهة أو ضرورة من نظام الكون والوجود. وصل مشهد التحولات إلى ذروته مع فيورباخ حين أعلن في كتابه جوهر المسيحية: "ليس هناك إله خارج الإنسان، وليس الله سوى عقل وإرادة ومحبة الإنسان، وقد حررت من المحدوديات الفردية ورفعت إلى مرتبة المطلق وأضيفت على العالم الخارجي. إن الإنسان هو إله الإنسان"[٣٢] .

كانت العلمانية في واقعها السياسي، وفي شكلها الدستوري، وفي دلالتها الفكرية والمعرفية، هي الحصيلة النهائية لكل هذه التحولات، والثمرة العليا للمنعطفات المتعددة الجوانب التي حصلت في تاريخ أوروبا، والتي لا نرى أنها بدأت منذ عصر النهضة أو عصر الإصلاح الديني، بل بدأت منذ سقوط الأمبراطورية الرومانية وتأسيس عالم أوروبي مسيحي على أنقاضها. لذلك، يمكن القول بأن تشكلات القرون الوسطى السياسية والفكرية والدينية، داخلة وحاضرة في صلب العقيدة

العلمانية. فالجواب يستمد حقيقته من السؤال، والحدث لا يفهم برصد لحظة وقوعه أو حصوله فقط، بل يلتقط داخل مشهد تاريخي يحمل في جوفه بداياته الجنينية ويستوعب تحولاته التكوينية.

حين أعلنت الكنيسة أنها سلطة السلطات، وأنها مرجع المعنى الوحيد، حرّمت النظر المستقل، واستتبعت السلطات الزمنية إلى سلطتها. لم تكن تعلم حينها أنها عرّضت كلمة الله لخطر التكذيب، ووضعت سلطة الله على محكّ التحدي. وضعت الكنيسة اللهَ خارج الإنسان والطبيعة والعقل، ولم تعلم أنها بذلك تقيم غربة بين الله وبين الإنسان، وأنها ستدفع الأخير إلى أن يملأ الفراغ الذي سيحدثه هذا التخارج، ليعلن أن الإنسان قد كبر وتغير وأصبح هو الله.

لا يستطيع أحد الإنكار أن العلمانية ثمرة تاريخ غربي طويل، وأن جميع مكوناتها هي غربية بامتياز، مما يعني أن نقلها وزرعها في مكان آخر يحمل شروطاً مختلفة، هي زراعة اصطناعية لا تحمل مقومات الحياة والاستمرار.

هذا القول هو أهم إصابة يمكن أن تسجل في مرمى المتحمسين للعلمانية في العالم الإسلامي. إلا أن فيه تبسيطاً وتسطيحاً لمسألة العلمانية، التي أصبحت عقيدة ذات طبيعة ابستمولوجية، وذات دلالة سياسية أثبتت جدارتها وفعاليتها، واتخذت مع الزمن سمة كونية عامة. فالمنشأ والتاريخ يعبّران عن الظروف الموضوعية والواقعية للعلمانية، ولا يعبران عن طبيعتها المنطقية التي تتخذ بعداً عملياً وإجرائياً، ولا يلغيا دلالتها السياسية التي تتخذ مدى عالمياً وإنسانياً. فخصوصية المورد لا تخصّ الوارد كما يقول فقهاء الإسلام.

انتصرت العلمانية في الغرب، إلا أنها تحولت إلى وصفة معرفية واجتماعية، أثبتت نجاحها في تنظيم الديني والسياسي، وفي ربط الزمني بالأزلي. بل استطاعت العلمانية أن تخفف من غلوائها ضد الدين والإيمان، بأن تحولت من نظام يقصي الدين، إلى نظام متحرر من سلطة الرموز الدينية ووصايتها على شؤون الحياة، وإلى نظام يقوم على التعددية الدينية واحترام المعتقدات الخاصة. أي استقرت العلمانية على ما يحددها عادل ضاهر بأنها : "رفض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط مفهومياً بجعل الاعتبارات الدينية نهائية فيما يخص الأمور الروحية والزمنية على السواء، وعلى إعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية، أي اعتبار أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية، لا يمكن أن

تجد أساسها الأخير في الدين، بل تجده في مجموعة قيم ومعايير مستقلة استقلالاً منطقياً عن الدين"[٣٣] .

انصبت نقاشات الإسلاميين حول العلمانية على أغراضها ومقاصدها، وليس على الأسس التي تقوم أو ينبغي لها أن تقوم عليها[٣٤]. أي لم تلحظ طبيعتها المعرفية والوجودية، بقدر ما لوحظ أنها كانت للتخلص من سلطة الكنيسة أو فصل الدين عن الدولة. وهذا يستدعي ممن هم غير غربيين، أن يعيدوا تفهّم وتفحّص العلمانية، خارج ميدان السجال بين الإسلام وبين الغرب، الذي يصنف في دائرة إثبات الذات أو دائرة التعويض عن انجراحاتها التاريخية، وخارج ردود الفعل القاصرة والساذجة في معالجة أي قضية مركبة أو مسألة معرفية.

ورغم أن أولى مراحل العلمانية قد اتسمت بالمواقف الحادة ضد الدين، وقد تبين للفكر الغربي خطأها لاحقاً، إلا أن تعبيرات العلمانية المعاصرة تتسم بالهدوء والعقلانية، وتطرح وضعية إجرائية وحلولاً فنية وتقنية في علاقة الديني بالسلطوي؛ أي لم يعد من الضروري تقليص مفهوم العلمانية بأنها حرب ضد الدين، بل لا بد من تفحص الوضعية القانونية والدستورية التي تطرحها في تنظيم العلاقة بين الدين والسلطة في المجتمع. لقد انتقلت العلمانية من خصم ونقيض للدين، إلى منظم للشؤون العامة وضابط عملي لشبكة القوى السياسية والمؤسسات الاجتماعية أو الدينية.

لذلك، لا تمنع أوروبية العلمانية، أن يستخلص من تجربتها منطق وضعي وحلول إجرائية لإشكالية السلطة في عالمنا الإسلامي، ولمعضلة العلاقة بين الديني والإنساني، من دون أن تحمل معها عدّتها الفكرية الكاملة، أو تروّج لصيغة سياسية تطابق صيغتها في الغرب. فالعلمانية في عمق نتيجتها السياسية، هي توزيع أدوار ونظام حركة يحولان دون اشتباك القوى ودون تفجر تناقضاتها، وهذا هو عين ما يحتاج إليه عالمنا العربي، حيث تتداخل فيه الأدوار، وتتشابك الصلاحيات، مما يرفع من حساسية الواقع السياسي لأي أزمة أو تناقض. لذلك يمكن إعادة طرح إشكالية العلمانية في عالمنا على الشكل التالي: ما هي مبادئ الوعي المتحرر وقواعد توزيع ونظام علاقات الجديدين بين القوى، لخلق فضاء سياسي ومعرفي ترتقي فيه السلطة إلى مستوى الدولة، وتتموضع فيه قوى التمثيل الديني بحيث ينتزع منها حق الوصاية العامة، وفي نفس الوقت لا تكون مقصية عن الشأن العام، ويحقق فيه

المجتمع محوريته ونقطة ارتكازه الأولى في تشكلات القوى والسلطة، وتستعيد فيه الحرية كامل قدرتها على خلق رهانات المعنى،وعلى ابتكار مجالات حياة خصبة وأكثر امتلاءً؟

لا يكفي أن يعلن المسلمون، بأن الإسلام لا يفصل بين الزمني وبين الديني، لأن عدم الفصل بينهما حقيقة قائمة في كل المجتمعات، حتى في الغرب نفسه. فجوهر العلمانية لا يدعو إلى فصل المعنى الديني عن المعنى الزمني، بل يدعو إلى وضع قواعد للعلاقات بين قوى الزمني وقوى الديني، وإلى خلق مدى جديد تتداول وتمارس من خلاله السلطة السياسية، سواء أكانت قوة مدنية أم قوة دينية. فالعلمانية لا تمنع من أن يصبح أسقف ديني رئيساً للدولة، إلا أن رئاسته لا تكون بسبب أسقفيته، بل بسبب أن محددات السلطة النهائية هي محددات إنسانية خالصة، تتساوى فيها القوى وتنتفي ادعاءات الاصطفاء بينها.

ورغم الاختلاف بين التكوين الكنسي للمؤسسة الدينية في المسيحية، وبين شكل الحضور الاجتماعي لرجال الدين في الإسلام، فلن تفيد محاولة الإسلاميين في التنكر لوجود سلطة دينية، أو نفي وجود مؤسسة دينية في الإسلام. فسلطة الرمز الديني حاضرة باستمرار وبقوة في التاريخ وفي الحاضر الإسلامي، إلا أن طبيعة هذه السلطة ووظيفتها تختلف عن سلطة الكنيسة. أي رغم غياب الشكل المنظم والتراتبي الموجود في الكنيسة، إلا أن كل مذهب في الإسلام كان يتخذ لنفسه شكل وجود ونظام علمي، وسلطة رمزية فاعلة على النفوس وعلى مجرى الحياة العامة. فالذي يحدد السلطة في كل مجتمع، هو نظام توزيع القوى وشبكة العلاقات التي تمنح للسلطة جسدها وتحدد طرق تغذيتها. فالاختلاف في هيئة التمثيل الديني بين الإسلام والمسيحية، لا يعني غياب سلطة مؤسسة دينية في الإسلام، بل يعني تغاير شكل حضور الممثليات الدينية في كل مجتمع تبعا للوضعية العلائقية التي تهب القوى المتنوعة حيز وجود، وشكل حضور، ووظيفة أداء خاصة ومتميزة عن غيرها.

لاحظ الإسلاميون الفارق الشكلي بين سلطة الكنيسة وبين قوى التعبير والتفسير الديني في الإسلام، ولكنهم لم يلحظوا التماثل الوظيفي والتشاكل الخطابي بين الديانتين المسيحية والإسلام، مما يعني قابلية الإسلام لتشكل سلطة دينية فيه شبيهة بالسلطة التي أنتجتها المسيحية. فالتغاير في شكل السلطات الدينية، يرجع في أكثره إلى الاختلاف في البيئة السياسية والاجتماعية لكل منهما، وإلى التغاير

في شروط البداية، أكثر من رجوعه إلى الاختلاف في جوهر الخلاص أو مضمون الخطاب الديني عند كل منهما. وهذا يعني أن المجتمع المسلم قابل أن تتولد في داخله صراعات بين قوى التمثيل الديني، وهي قوى حقيقية ويمكن تلمس ضخامة سلطتها بسهولة، وبين قوى مجتمعية نابعة من تضامنات اجتماعية جديدة، أو من تحولات ثقافية أو اقتصادية طارئة؛ لذلك لا يكفي تأكيد الاختلاف الشكلي بين الواقع الإسلامي والواقع الغربي، للتأكيد على الاختلاف الجوهري في طبيعة القوى الدينية والمجتمعية والسياسية، وللجزم باستحالة حصول صراع وتفجر بين قوى التمثيل الديني وبين قوى مجتمعية أخرى، ولنفي الحاجة إلى ابتكار نظام توزيع جديد يحاكي وظيفة العلمانية التاريخية من دون أن يطابق مضمونها.

رأت العلمانية النور في الغرب، حين تصارع الملك مع الكنيسة فانتصر الملك، أي حين أراد المجال السياسي أن يأخذ حيزه المستقل ويكوّن منطقه ونظامه الخاص به، لم ينجح إلا حين تضامن المجتمع مع السلطة، فنزلت السلطة عن عليائها وتحولت إلى إرادة عامة وإلى عقد اجتماعي ومجتمع مدني.

أما في الإسلام - وأقصد دائماً المجتمع المسلم - فقد تحالفت السلطة الممثلة بالخليفة مع المذهب الرسمي، لتصبح السلطة مصطفاة من الله بل تصبح سلطة الله، ويصبح المذهب عقيدة الله الخالصة التي لا خلاص خارجها، ولم يكتفِ هذا التضامن بجعل الخارج عنه خارجاً عن الدين بل خارجاً عن المجتمع كله.

أدى هذا التحالف إلى تهميش المجتمع، لأنه رسّخ في داخله حسّ القصور والإحساس بالذنب والخطأ، الأمر الذي أعاقه دائماً عن أن يجد لنفسه حقيقة أو معنى خارج سلطة الخلافة، التي تحولت طاعتها إلى نقطة ارتكاز أساسية في الخلاص الديني[٣٥]. وأدى هذا التحالف أيضاً، إلى تهميش المجال السياسي في الإسلام، لأنه حجب إمكانية تشكل فضاء سياسي مستقل، فظل الفكر السياسي يستعير من قاموس الفقه الديني وإنجيل علم الكلام، كل مفرداته وحقائقه، وبقيت الحقيقة الإنسانية والتاريخية أجنبية عن مفهومه ومعناه.

كما أدى الحلف المقدس بين الفقيه وبين السلطان، إلى تهميش كل المؤسسات الدينية، حيث ارتهنت قوة حضور المقدس لصدفة التاريخ، وارتبط مصير المؤسسة الدينية بمصير الحاكم وبمزاج الأمير، فلم تستطع المؤسسة الدينية أن تصنع لنفسها كياناً مؤسساتياً مستقلاً ذو بنية تراتبية قادرة على الاستمرار، بل امتزجت حقيقة

الانتماء الديني بحقيقة السلطة الحاكمة، وفقد العقل الاجتهادي فرصة تكوين حيز خاص ومتحرر من ضغط السلطة وإكراهات الحاكم.

من هنا تبرز الحاجة إلى تجاوز التعميمات المرتجلة التي ما تزال تصدح على منابرنا وفضائياتنا، بأن الإسلام دين ودولة أو أن الدين هو الدولة نفسها أو أن الدولة من الدين، إلى غيرها من الشعارات السجالية، التي تفرغ المعنى من دلالته والموضوع من محدداته. فلربما كانت العلمانية شكلاً غربياً، إلا أننا بالتأكيد بحاجة إلى علمانية أخرى ذات نظام توزيع وربط مختلف بين القوى، يعيد للأبعاد الثلاثة المغيبة: الدين والمجتمع والدولة، عمقها وامتلاءها وحراكها التاريخي.

لم تعد نهضة مجتمعاتنا تقتصر على تحرير الفرد من عبء التاريخ وثقل الانتماء، بل تتطلب أيضاً تحرير النص نفسه من سلطة المواقع وعبء الإجماع، الذي لم يحصل باجتماع الآراء بل حصل بقرار أو تعميم عالٍ، أي تحرير النص من مسلّمات التفسير والتأويل التي أصبحت متقدمة على النص، لتحوّله من نص متبوع إلى نص تابع، ومن نص مكوِّن- بكسر الكاف- للمعنى إلى نصٍّ لم يبقَ منه إلا رسمه أو طقوسية تلاوته.

وهنا نؤكد، عدم جدوى مقاربة المتحمسين للعلمانية في توليف الإسلام مع العلمانية، أو في تبيئة العلمانية كما هي في بيئة إسلامية، أو في البحث عن إشارات مرور شرعية من القرآن الكريم لها.

أي ليس المطلوب إثبات القبول المتبادل بينهما، بل المطلوب هو البحث عن مشروع تاريخي، ذي أبعاد متعددة ومتداخلة، تعيد رسم المشهد العلائقي بين قوى السلطة والمجتمع والدين. لم تكن العلمانية في الغرب اجتهاداً قانونياً أو فعلاً توليفياً بين قوى متزامنة، بل كانت حصيلة جدل تاريخي استقر على هيئة ووضعية معينة، أنتجت أشكال حياة جديدة. كذلك، فإن خلق قواعد توزيع جديدة أو ابتكار علاقات مختلفة في العالم الإسلامي، لا تتحقق بفعل تصالحي أو تسووي بين القوى المعاصرة، بل تتحقق بطرح رهانات تاريخية كبرى قادرة على خلق أشكال حياة جديدة.

استطاعت العلمانية أن تحدث تعديلاً كبيراً في أداء الكنيسة، التي خضعت لجملة تحولات دفعها إلى التخلي طوعاً عن مساحة سلطة واسعة، كانت تعتبرها في السابق من أركان الخلاص ومن أسس وظائفها. وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل ينتج

الموقف الديني في مجالي السلطة والحكم عن النص الديني مباشرةً، أم إن المعطيات السياسية والاجتماعية والمعرفية هي التي تكوّنه؟ أي هل النظرية الدينية في مسائل الحكم والأمر هي ذات طبيعة معرفية خالصة، تحكمها عملية الاجتهاد الديني حول النص، أم إنها تستعير من الفضاء المعرفي والعلائقي الذي يسم مجتمعاً أو عصراً ما، مقولاتها ورؤاها؟

المقارنة بين مقررات المجمع الفاتيكاني الأول وبين مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني، تدلّ على مدى تبعية الفكرة السياسية الدينية للمتغيرات السياسية والمعرفية. بل يمكن تلمّس تلك التبعية في المجال الإسلامي أيضاً، حيث نجد أن مستويات التصعيد والتوتر والتهدئة والرفض تجاه أي فكرة أو مفهوم سياسي، ترتبط مباشرة بالمحددات الثقافية والمجتمعية. ولو راجعنا التحولات السريعة في رؤية الإسلاميين حول الديمقراطية، على مستوى النظرية وليس على مستوى الموقف، لتبين لنا أن الاعتبارات المنطقية للمفهوم ودلالات النص الديني، لم يكونا المحدد الحصري لقبول الفكرة أو رفضها، ولاعتبارها موافقة للإسلام حيناً ونافية له حيناً آخر، بل كان يدخل في قبولها وبقوة، التأثيرات النفسية التي تخلقها المناخات السياسية، والضغوط الاجتماعية، والإنجازات العلمية والمعرفية والفلسفية. فالفكرة لا تستمد قوتها من منطقها الداخلي، بل تستمده من القوى التي تسندها، ومن الفضاء الاجتماعي الذي يمنحها حيز وجود، يبشّر إما بالاستمرار أو بالموت.

تدفعنا تجربة العلمانية أيضاً، إلى التساؤل حول طبيعة الفكرة الدينية في مجال السلطة أو الأمر. هل تستمد منطقها وهيئتها من المضمون الديني نفسه، بحيث يمكن وصف سلطة أو أمر ما بأنه ديني أو إلهي، أم إن هاجس الوجود والاستمرار والانتشار، هو المنبع الحقيقي لأي فكرة قوة أو مفهوم سلطة؟ حيث تحشد المؤسسة الدينية كامل أسلحتها التعبوية والتحشيدية في ساحة الصراع على البقاء، أو في ساحة التنافس بين القوى، بحيث يصبح النص الديني خارج عملية إنتاج المعنى السياسي، وتنحصر وظيفته في منح المشروعية الدينية للفكرة بعد تشكلها وتكونها، أي ينتفي دور النص في صنع حقيقة المعنى السياسي، بل يأتي في سياق توظيف قوته الرمزية وحشد هيبة القداسة في النظرية أو الفكرة السياسية المعتمدة، لتقدم للناس على أنها فكرة الله. وهذا يعني أن الدين، رغم كونه منظومة خلاص وميدان قداسة، إلا أنه في ميدان البقاء أو التنافس على البقاء، هو قوة اجتماعية وأرضية.

فللأديان كما يقول ثوربورن: جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الإنسانية، وتحكم قوة الدين أو ضعفه تأكيداته وجزاءاته الأرضية في مجابهته مع أيديولوجيات وجودية أخرى دينية أو علمانية(٣٦).

وأخيراً، ليست العلمانية نهاية الحدث الغربي، وليست الشكل النهائي لصورة النظام السياسي فيه، أو الإطار الأخير للإنتاج المعرفي. كانت العلمانية الترجمة السياسية والعملية لفلسفة الأنوار التي قامت على إنسانوية مطلقة، وعلى ثقة مفرطة بالعقل القادر على الإمساك بالحقائق، أو على اكتشافها ووضع قانون صارم لها. إلا أنّ القرن العشرين جاء مصحوباً بقلق جديد وبسلسلة نهايات جديدة، نسفت الأسس المنطقية والواقعية التي تستند إليها العلمانية.

جاء القرن العشرين، بالكوانتم الميكانيكي وبنسبية أينشتاين لينسف كل معادلات نيوتن، ويبدد طمأنينة الإنسان بأن الطبيعة أصبحت تحت سيطرة عقله ويده، وجاء الكاوس والتشظي أي المضطرب واللامتوقع والفجائي، لينسف كلّ حتمية لابلاس(٣٧)، وجاء فوكو ليعلن موت الإنسان، حين اكتشف مع الكثيرين، أن فكر الأنوار، الذي اعتبر فكراً تحريرياً للإنسان، كان الممول الفكري الأول لشموليات القرن العشرين، ثم جاء هيدغر ومن بعده جاك دريدا ليعلنا نهاية القول الفلسفي الذي حملته البشرية لآلاف السنين، بعد أن اكتشفوا تلاعباته وأزماته وحالة الموت الكامنة في داخله.

في القرن الواحد والعشرين، فقدت العلمانية أرضيتها الفلسفية التي شيدت عليها حججها المنطقية، وخسرت شروطها الموضوعية التي استمدت منها جاذبيتها، ولم تعد تلك الفكرة الذكية التي تحمي الإنسان من قوى الرأسمالية الجديدة. سلبت العلمانية السحر عن هذا العالم ولم تعد قادرة على استعادة التوازن إليه. لم تعد العلمانية حاضراً، لقد أصبحت تاريخاً.

الهوامش

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، ص ٩١٤.

(2) Father Michael Azkoul, What is Secularism, The Orthodox Christian. Youth Conference Lectures IN Ontario, Canada, 1978, Part One, St. Nicholas Educational Society (Roslindale, Mass. 1978) .

(3) Allen Turner, Christianity: Counter culture or sub culture, electronic essay.

(4) The Oxford English Dictionary (OED Vol IX 1978) states that Secularism is the doctrine that morality should be based solely on regard to the well being of mankind in the present life to the exclusion of all considerations drawn from belief in God or in a future state

(5)Wolfhart Pannenburg, How to think about Secularism, First Things Magazine, July 1996.

(٦) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص. ١٦٧-١٧٠، المؤسسة للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان.

(٧) ألبير باييه، تاريخ الفكر الحر، معهد الإنماء القومي، ترجمة عاطف علبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، بيروت-لبنان.

(٨) تاريخ الفكر الحر، مصدر سابق.

(٩) تاريخ الفكر الحر، مصدر سابق.

(١٠) عنوان كتاب للقديس أوغسطين، أحد الآباء المؤسسين للاهوت المسيحي في القرن الثالث ميلادي.

(11) Father Michael Azkoul, What is Secularism, The Orthodox Chrtian. Youth Conference Lectures IN Ontario, Canada, 1978, Part One, St. Nicholas Educational Society (Roslindale, Mass. 1978) .

(12)Esamskriti, Meaning of Secularism, Electronic Essay.

(١٣) جريدة النهار، صفحة قضايا، تقرير ستايزي في فرنسا، ٢٠٠٤.

(١٤) الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق.

(١٥) الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق.

(١٦) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى ١٩٩٣، بيروت- لبنان.

(١٧) أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار ١٩٩٤، ص. ٢٤١-, ٢٤٥ بيروت لبنان.

(١٨) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

(١٩) الأديان في علم الاجتماع ، مصدر سابق

(٢٠) الأديان في علم الاجتماع ، مصدر سابق.

(٢١) جورج بالانديه، الأنتربولوجيا السياسية، ص. ٨٣-٩٦، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأول ١٩٨٦، بيروت-لبنان.

(٢٢) الانتربولوجيا السياسية، مصدر سابق.

(٢٣) الأنتربولوجيا السياسية، مصدر سابق.

(٢٤) الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية..

(٢٥) الدين في المجتمع العربي، مصدر سابق.

(٢٦) مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق، ٢٠٠٣، بيروت.

(27) Asghar Ali Engineer, Islam and Secularism, June 1999, Eletronic Essa.

(٢٨) من الآيات الدالة على ذلك، قوله تعالى: " لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً" أي إن لكل أمة طريقها وتتفرد في أسلوب عيشها، الأمر الذي يدل على التعددية الثقافية والسياسية، وقوله تعالى "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة" التي تمنع بحكم الواقع التاريخي أمكانية دمج الناس في ثقافة أو انتماء ديني موحدين.

(٢٩) محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، ١٩٨٦، القاهرة، ص , ١٥

(٣٠) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والأبحاث، ١٩٨٣، ص. ١٦٢.

(٣١) والتر ستايس، العلم ضد الإيمان، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(32) Ludwig Feuerback, The essence of Christianity, p. 33. .

(٣٣) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص. ٣٧-٧٥، دار الساقي، الطبعة الثانية ١٩٩٨، بيروت- لبنان.

(٣٤) الأسس الفلسفية للعلمانية، مصدر سابق.

(٣٥) وأقصد هنا تحديداً عقيدة أهل السنة والجماعة.

(٣٦) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

(٣٧) سامي أدهم، ما بعد الفلسفة، دار كتابات، الطبعة الأولى ١٩٩٦، بيروت - لبنان.

جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقي، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، بيروت..

العلمانية في الخطاب الإسلامي

حسين رحال

يحلل هذا البحث العلاقة بين الاتجاه الإسلامي والعلمانية، هذه العلاقة التي سادها الكثير من سوء الظن المتبادل، فقد تميّز الخطاب الإسلامي منذ العشرينات بموقف سلبي من العلمانية، خصوصاً وأنّ الظروف السياسية المحيطة بأول تطبيقاتها في البلدان الإسلامية، جاءت مقترنة بهزيمة عسكرية، وإملاءات سياسية على الدول الإسلامية والعربية، وترافقت مع وقوع المنطقة العربية في قبضة الاستعمار الغربيّ، وسريان موجة من الليبرالية الثقافية والهُويّات الوطنية التفتيتية (الفرعونية، الفينيقية..). على حساب مفهوم الأمّة الواحدة. الأمر الذي دفع العديد من القوى الاجتماعية إلى فرز مواقفها بوضوح والابتعاد عن سياق الموقف التوفيقي بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

وأخذ البحث من أجل تحقيق غايته في إظهار كيفية تطور النظرة الإسلامية للعلمانية، عينات من المثقفين الإسلاميين، تشمل الخطابين الشيعي والسني، وتوقف عند أبرز المواقف والنصوص من الموضوع، ثم قام بقراءتها من منظار سوسيولوجي معرفي. والعينات تضم كلاً من: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الشيخ راشد الغنوشي، والدكتور حسن الترابي.

ليس محدداً بدقة متى دخلت عبارة العلمانية إلى اللغة العربية، ولكن بدأ تداولها ما بعد عشرينات القرن العشرين، بعدما كان يشار إليها بعبارة "مدني"[١]،خصوصاً عند وصف المؤسسات ذات الأسس اللادينية. كما جرت الإشارة منذ ذلك الحين إلى استخدام العبارة نفسها للدلالة على فصل السلطتين الدينية والمدنية تحديداً. والمفهوم منقول عن اللغتين الفرنسية والإنكليزية.

ففي الفرنسية كلمة (Laïcité) تعني العلمنة، وفي الإنكليزية _ الألمانية (secularism) تعني النزعة الدنيويّة (أي الزمنية أو الدنيويّة). "فالعلمنة الفرنسية بكل انعكاساتها الثقافية والقانونية والفكرية تبدو أكثر جذرية من العلمنة الإنكليزية والألمانية بل والأوروبية بشكل عام"[٢] .

وقد اشْتُقيَت عبارة (secularism) من الكلمة اللاتينية (Siécle Seculum)، التي تعني لغوياً الجيل من الناس، والتي اتخذت بعد ذلك معنىً خاصاً في اللاتينية يشير إلى العَالم الزمني في تميّزه من العالم الروحي. وقد اعتمدت هذه العبارة في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية فقد استخدمت عبارة (Laik). وقد أكّدت الأولى على النواحي الروحية والعقلانية للعلمانية، وشدّدت الثانية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة سياسية ودينية[٣].

ورغم التمايزات بين العلمانية في الديار البروتستانتية، والعلمانية في الحواضر الكاثوليكية، فإنّ بعض الباحثين حدّد جامعاً عاماً يتضمّنها معاً هو: "مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر، بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً يعترف بالتمايزات بما يجعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنينها العام، أموراً لا تخضع للسلطة المؤسّسيّة أو الفكريّة أو الرمزيّة الدينيّة ولا يعتبرها المرجع الأساسي في الحياة"[٤]، ويصبح الدين _ وفق هذا التعريف _ في مجال العبادة الشخصية، وتغدو التجمّعات الدينية، كالكنائس والفرق وغيرها، كالتجمّعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها.

لقد دار سجال فكريّ حول مصدر الاشتقاق اللُّغوي لكلمة "علمانيّة"، هل هي بفتح أول حروفها أم بكسره؟ وقد أدلى الفقيه اللغوي الشيخ عبد الله العلايلي برأي يؤيد فيه استخدام الكلمة بالفتح "عَلمانيّة"[٥].

الخطاب الإسلامي والعلمانيّة:

تميّز الخطاب الإسلامي منذ العشرينات (في القرن العشرين) بموقف سلبي من

العلمانية، خصوصاً وأنّ الظروف السياسية المحيطة بأول تطبيقاتها في البلدان الإسلامية، جاءت مقترنة بهزيمة عسكرية، وإملاءات سياسية على الدول الإسلامية والعربية، وترافقت مع وقوع المنطقة العربية في قبضة الاستعمار الغربيّ، وسريان موجة من الليبرالية الثقافية والهُويّات الوطنية التفتيتية على حساب مفهوم الأمّة الواحدة (الفرعونية، الفينيقية..). الأمر الذي دفع العديد من القوى الاجتماعية إلى فرز مواقفها بوضوح والابتعاد عن سياق الموقف التوفيقي بين الحضارتين الإسلامية والغربية. وهنا برز التيار السلفيّ (خارج الجزيرة العربية) الرافض لإلغاء الخلافة (العثمانية) وفصلِ الدين عن الدولة (وأشهر رموزه السيد رشيد رضا)، والتيارُ المناهض له، المؤيدُ لفصل الدين عن الدولة، واعتماد النموذج الغربي في الحكم والثقافة. واستطاع هذا التيار استمالة قلّة من رجال الدين أشهرهم الأزهري، الشيخ علي عبد الرازق الذي ألّف بإشراف هذا التيار كتاب "الإسلام وأصول الحكم".

كان نشوء حركة الإخوان المسلمين في هذه الأجواء، دعوة للعودة إلى الشريعة وتطبيقها، ومواجهة التغريب والعلمنة، واندرج خطابها تحت سياق الموقف السلفي، الرافض لكل المفاعيل الغربية للحياة، قبل أن تبرز، لاحقاً، تشكيلة من المواقف، داخل تيار الإخوان نفسه من قضايا الدولة الحديثة والديمقراطية والعلمانية والغرب.

في الخمسينات والستينات، أضيف إلى الأدبيات الإسلامية، مناهضة العلمانية الملحدة (السوفياتية)، وتضمنت الكتابات السائدة حينها (سيد قطب، محمد البهي، أنور الجندي وغيرهم) سجالاً حاداً مع الحضارة الغربية المادية، وعلمانيتها الرأسمالية والشيوعية. وتركّز رفض العلمانية على النقاط التالية:

أ- العلمانية نتاج الحضارة الغربية، وبالتحديد الفلسفة المادية. وبما أنها كذلك، فهي تقع في نطاق الجانب المعنوي والقيمي للحضارة الغربية، وهو الجانب المرفوض والمتناقض مع الجانب المعنوي والقيمي للحضارة الإسلامية، باستثناء الجانب المادي- التقني من الحضارة الغربية، الذي يجوز اكتسابه، باعتباره عنصراً محايداً حضارياً.

ب - إنّ مصدر التشريع ومصدر الحكم في النموذج العلماني هو البشر، أما في النموذج الإسلامي فهو الله تعالى، ولا يجوز التشريع إلا بما أنزله الله.

ج - النموذج العلماني يتعامل مع الإنسان ببعده الماديّ فقط، ويُهمل بُعده الغيبيّ، لا بل إنّه في كثير من الأحيان، يحارب هذا البعد الإلهي، ويستبعد العامل الأخلاقي

والروحي، باسم الإلحاد، ويعادي الدين.

د - الحضارة العلمانية المادية ورّطت الإنسانية في الحروب والمآسي، ويعاني نموذجاها الرأسمالي والاشتراكي أزمات عميقة، ستؤدي إلى انهيارهما. وليس هناك من أمل للإنسانية سوى بالإسلام، الذي يملك الحلّ لكل أزمات البشر، ولديه الأجوبة لكلّ التساؤلات، وهو الخلاص من القلق والاضطراب، خصوصاً لإنسان الحضارة الحديثة.

هـ - العلمانية نشأت في الغرب، لأنّ المسيحية تفصل بين الدين والدنيا، ما لقيصر وما لله. أما الإسلام فهو دين ودنيا، عبادة ودولة، نظام شامل للحياة، لا فصل فيه للروحيّ عن الزمني. كما أنّ المسيحية في أوروبا عارضت العلم والعلماء واستبدت بالبشر، لذلك ثار عليها الناس، أمّا الإسلام فهو دين العلم والوحي، وليس فيه كنيسة وإكليروس، وطبقة رجال دين ورجال دنيا. لذلك كلّه، لا حاجة عند المسلمين للعلمانية.

على هذه الخلفية نشأ الخطاب الإسلامي السياسي، السني والشيعي، المتعامل مع العصر والمنخرط في الصراع المجتمعي، على قاعدة أن الإسلام قادر على تلبية الحاجات المعاصرة للإنسان، المستجدة، والمتمايزة عن حاجات الإنسان في العصور السابقة. وهو بذلك يختلف عن نظرة التيار السلفي، المغرق في لاتاريخيته، وفي جموده عند شكل واحد من التطبيق الإسلامي التاريخي.

أخذنا عيّنة لدراسة تفصيلية من الخطاب الإسلامي حول العلمانية، تشمل الخطابين الشيعي والسني، متوقفين عند أبرز المواقف والنصوص من الموضوع، ثم قمنا بقراءتها من منظار سوسيولوجي معرفي. والعيّنة تضم كلاً من: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الشيخ راشد الغنوشي والدكتور حسن الترابي.

أولاً: شمس الدين والعلمانية:

منذ البداية، اتّخذ شمس الدين موقفاً معارضاً للعلمانية، من منطلقات عقائدية_دينية، وعادة ما كان يقرن إثارتها بمسألتين:

١- علاقتها بالاستعمار أو القوى الأجنبية.

٢- محاولة فرض المجال العلماني على الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق،

المواريث). فهو يرى أنّ التشريع الإسلامي حُوِّر "حين عُزل في أكثر مناطق العالم الإسلامي - إن لم يكن كلها _ عن الحياة العامة، وحُصر دوره فيما يسمى (الأحوال الشخصية)... ثمة الآن _ هنا وهناك _ محاولات جادة تقوم بها القوى الثقافية الأجنبية، والمحلية المتأثرة بالقوى الأجنبية، لإقصاء التشريع الإسلامي حتى من دائرة الأحوال الشخصية (الزواج المدني _ قوانين الطلاق الغربية _ قوانين الإرث غير الإسلامية)... والمعتقد نفسه يتعرض لمحاولات التحوير والإلغاء، بحركة الإلحاد المعاصرة، تحت ظلّ شتى الشعارات..."(٦).

بعد خمسة أعوام تقريباً على هذا الموقف، يقدّم شمس الدين أطروحة دفاعية واسعة ضد العلمانية، في كتاب خاص(٧)، رأى فيه أن بداية انتصار العلمانية في أوروبا، ترافق "مع انطلاق أوروبا في هجومها الاستعماري على العالم الإسلامي(٨)" مشيراً بذلك إلى احتلال اندونيسيا العام ١٦٠٢ والهند عام ١٨٥٧ بعد قرنين من الحكم غير المباشر، وإلى الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ . ١٨٠١) ثم الجزائر.

وإذا كانت العلمانية قد انتصرت في أوروبا على خلفية مواجهتها للكنيسة، وغدت سمة الدولة في أوروبا بسبب ظروف الأخيرة، فإن ذلك لا يعني أنها تلقى المصير نفسه في البلاد الإسلامية: "فلم يوجد في الإسلام تناقض بين مصدرين للسلطة... والمبررات النظرية للعلمانية - التي استنبطها الفكر الأوروبي، من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية، التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر _ هذه المبررات لم تجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق"(٩).

وإذ يعتمد الفقيه الشيعي، الاشتقاق الذي توصل إليه العلايلي، العَلمانية (بفتح حرف العين)(١٠) فهو يرى أنّ في ترجمة المصطلح من اللغات الأوروبية بـ "كلمة عِلمانية)(١١) (بكسر العين) "من وسائل الخداع والتمويه... لتكوّن انطباعاً لدى الإنسان الساذج أن هذه الدعوة تتصل بالعِلم وتتبع منه... قد يخادعون ليشتروا بآيات الله ودينه وأحكامه ثمناً قليلاً من عرض الدنيا..."(١٢).

رغم هذه النبرة الاتهامية، يقدّر شمس الدين بعض ايجابيات النظم العلمانية، باعتبارها تعطي مصدر شرعية السلطة للشعب، لكن بالنسبة إلى أساسها الثاني وهو التشريع، فإنّه سلبي، باعتبارها دولاً لا دينية من حيث مظهرها التشريعي.

في إطار دفاعه عن قوانين الأحوال الشخصية السارية في التشريع اللبناني، يرى

شمس الدين أنها: "مظهر ديني ينوّع فئة من المجتمع، ويبثه في جميع مستوياته... في نطاق الإطار الحضاري العام الذي يشمل المجتمع كله، ويتعدى حدود الطوائف"[١٣].

لهذا السبب يرفض شمس الدين تغيير القوانين، خصوصاً ما يطالب به العلمانيون، من قانون مدني للأحوال الشخصية فهذا "لا يدعو إلى إلغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية، التي يؤمن بها ٩٩ بالمائة من الشعب لمصلحة (١ بالمائة) منه لا تناسبه هذه القوانين، كما أن هذا لا يدعو إلى وضع قوانين مستقلة لهؤلاء، تخالف وضع الدولة المؤمنة من جهة، وتشكل تحدياً لإيمان جمهور الشعب من جهة أخرى... إن المجتمع القائم فعلاً _ بحكم الظروف التي تحكم حركته _ يعترف لهذه القلة القليلة، بحرّيّة الاعتقاد، ولكنه ليس ملزَماً بأن يُنشئ لها المؤسسات والأطر القانونية، التي تتناسب مع موقفها السلبي من عقيدة المجتمع!"[١٤].

رغم هذه الملاحظة الايجابية الضئيلة للمجتمعات العلمانية، يعود شمس الدين، بعد سنوات قليلة، للتأكيد على رفض الدولة العلمانية، والتشديد على أولوية الحكم الإسلامي، كمنطلق ثابت، قبل التفكير بأي بديل آخر، حسب الظروف الموضوعية، لكن شرط الابتعاد عن الدولة العلمانية[١٥].

في العام (١٩٨٥م) حصل تطور هام في العلاقة بالموضوع، وهو إعلان شمس الدين لمشروع الديمقراطية العددية، القائمة على مبدأ الشورى كحل لمشاكل النظام اللبناني. ففي تعليقه على ردود الفعل التي أعقبت طرحه لهذا المشروع يقول شمس الدين:

"إننا لا نؤمن بفكرة إقامة جمهورية إسلامية في لبنان، ووصف مشروعنا (الديمقراطية العددية) بأنه علماني، وهذا ينبغي أن يشجع دعاة العلمانية على تبني هذا المشروع، ونحن نقول حقيقة أن هذا المشروع، لا هو علماني ولا هو جمهورية إسلامية، هو كاسمه ديمقراطي عددي، يقوم على مبدأ الشورى، يعترف بالإيمان ويحتضن الإيمان، ولكنه ليس مؤمناً، ولا يستمد شرعيته من الإيمان"[١٦].

رغم القبول بالتسوية المطروحة نظرياً عام ١٩٨٥، عادت اللهجة الاتهامية للعلمانية في بداية التسعينات "إنّ على جميع القيادات أن تكون واقعية في طرح مواقفها وأن تراعي حالة المجتمع اللبناني المتنوع، وأن يعمل الجميع من أجل الاتحاد سياسياً في مواجهة التغريب والعلمانية والصّهينة أيضاً"[١٧].

هذه الدعوة لم تبق على حالها، تجمع التغريب والعلمانية والصّهينة بشكل

حاسم، بل أخذت تبدو على صورة أخرى خلال سنوات قليلة، وبدأت بالتحول نحو المرونة في مواجهة بعض النخب العلمانية، وموقفها من قانون الأحوال الشخصية، إذ قدّم شمس الدين مخرجاً لدعاة الزواج المدني، يمكن أن يكون مدخلاً لتسوية أوضاعهم، من وجهة نظر إسلامية، تتمثل في الاعتراف بهم كقوم لا يرفضون جوهر الشريعة والدين، وإنما يعاملون الفقه كإنتاج بشري.

"إن الأشخاص الذين لا يدينون بدين، أو يدينون بدين معيّن (الإسلام، المسيحية أو غيرها) ولكنهم ينظرون إلى التفاصيل التشريعية المتعلقة بنظام العائلة أو نظام الزوجية أو نظام المواريث أو ما إلى ذلك، باعتبارها أموراً غير مستمدّة من الوحي الإلهي، لا إنهم يكذبون الوحي، بل يؤمنون بالوحي، ويؤمنون بالنبوة، ولكنهم يرون أن التفصيلات التشريعية، هي نتيجة الفكر الفقهي والتطبيقي في مرحلة معينة.. فهل يمكن أن يقال إن هؤلاء (قوم)، بالمعنى الفكري الاعتقادي؟.. وينطبق عليهم بهذا الاعتبار القاعدة التشريعية الثابتة في السُنّة "لكلّ قوم نكاح" وعلى هذا الأساس يكون زواجهم _ مع تعدد انتمائهم الديني _ شرعياً، لا باعتبارهم مسلمين قد انتهكوا مبدأ من مبادئ الإسلام، بل باعتبارهم ينتمون إلى نظام عقائدي وتشريعي آخر؟. هذه المسألة من المسائل المطروحة عندنا، والتي لم نجزم فيها بعد برأي محدد، وهي مطروحة للنقاش العلمي" (١٨).

كان هذا الموقف ذروة التحول في آراء شمس الدين، من الموضوع الذي توصّل إليه في المرحلة الثالثة من مسيرته الفكرية، التي بدأت بوضوح منذ ١٩٩٢م وعبّرت عنها مواقف مماثلة من موضوع العلمانية. ففي محاولته تقديم رؤية لا تنحصر في الثنائيات التي قدمها العلمانيون والإسلاميون، يعبّر شمس الدين عن تسامحه تجاه مسألة العلمانية في المجتمع: "... بحسب المبادئ العامة للشرعية، أرى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية، وفي الوقت نفسه تكون دينية أومبنية على الشريعة، فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادراً على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها وفي إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة"(١٩). هذا الموقف لا يعني الفصل داخل الإسلام بين الزمني والديني أو إسلام علماني وإسلام لا علماني: " في المضمون لا أوافق على تسمية الإسلام

العلماني، الإسلام هو علماني"[٢٠].

في النصف الثاني من التسعينات، حصل انقلاب كامل على الموقف الذي انطلق منه في كتاب نظام الحكم والإدارة في الإسلام عام ١٩٥٥ (الطبعة الأولى) إذ اكتشف شمس الدين - بعد ١٥ عاماً _ أن ليس في الإسلام شكل محدد لنظام الحكم إنما ذلك متروك للأمة، فهي صاحبة الولاية على نفسها: "فليس في جميع ما استدل به الشيعة، ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي (ص)، وإنما تعيّن النصوص " الإمام / الخليفة " بعد النبي (ص)" (شمس الدين، نظام الحكم (الطبعة الثانية-١٩٩١). مثل ذلك ذروة الاقتراب من الخطاب العلماني.

ثانياً: الترابي والعلمانية

في إطار رفضه للعلمانية، يرفض الترابي ثنائية الدين والدنيا، باعتبارها تتناقض ودين الحق: "تتمثل تلك الثنائية في تمييز جانب من شؤون الحياة يسمى دنيوياً، تكون الولاية فيه للأهواء الوضعية وما تزينه العقول والرغائب في غايات ووسائل، وجانب آخر _ يسمى ديناً _ تسوده نيات العبادة وشعائرها... وذلك شائع في مصطلحات الأوروبيين، التي أوحت بها تربيتهم الدينية، حيث فرقوا دينهم وقسّموا الحياة في مجال الحكم، بين الخضوع لعنصر سلطان الأرض، والخضوع للكنيسة، ظل الله فيما يزعمون".

ينسب الترابي مشكلة الثنائيات: عام /مقدس، زمني /أزلي إلى الثقافة الأوروبية وليس الإسلامية ويضيف إليها الثنائية العازلة بين الدين والدنيا في مجال العلم، "تمييزاً بين العلم المنقول عن الوحي أو التراث الآخذ من الوحي، والعلم المكتسب بالتجربة الإدراكية المباشرة والعقل الحر. ويقع التفريق من ثم بين علم ديني وعلم دنيوي"[٢١].

كل ذلك يجانب مذهب التوحيد حسب الترابي، وهو مؤسَّس على مذهب "الإشراك الذي أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية والتعددية في أصول توجهاتها"[٢٢].

رداً على هذا الفصل اتبع الترابي استراتيجية الدمج: الديني هو نفسه الزمني، حتى في الاختصاص القانوني والفقهي، ووجد الترابي حلاً متمايزاً من

الآخرين.فبدل تقديم خطاب دفاعي عن عدم حاجة الدين الإسلامي للعلمانية لحل مشكلاته، دمج الفقه والفقهاء في مفاصل الحياة العملية، وهو لذلك ينتقد وجود فئة اسمها علماء الدين، في المجتمع الإسلامي، لأنه يريد للعالم المختص في شؤون علمية خاصة، أن يكون هو أيضاً عالم دين، ذلك: "إن الدين لا يقوم أبداً إلا بهاتين الشعبتين من العلم. ولكن تباعد ما بين العلم الشرعي النقلي، والعلم الطبيعي، وأصبح عندنا من يُسمَّون علماء دين ومن يسمَّون علماء دنيا، حتى في مجال القانون، فأصبح عندنا علماء قانون وضعي، وعلماء أحكام شرعية، متمايزون في المعاهد وفي المناهج حتى في الأزياء، وأصبح لذلك أمر تجديد الدين في أزمة"[٢٣].

لهذا يقول الترابي إن حركته قاومت "أن يُعزل علماء الفقه النظري فيها في كيان خاص لتسند إليهم الفتوى المبادرة أو الضابطة"[٢٤] انطلاقاً من أنه: "ينبغي دمج الفقهاء في العملية نفسها باعتبار أن دورهم هو تنوير الناس وإرشادهم في مسالك الحياة من داخل البرلمان لا من خارجه، وإلا انتهى الأمر إلى انقطاع الدين عن الناس"[٢٥]. المنهج نفسه يبثه الترابي في القطاعات الأخرى المصرفية أو الاقتصادية إلا أن الإنجاز الأهم هو سلوكه في مجال التشريع القانوني، حيث تفاعل فكرياً وسياسياً مع معطيات السودان الداخلية، محاولاً الاستفادة منها لتطبيق الشريعة الإسلامية، عبر وضع: "تصور لدستور إسلامي للسودان (١٩٥٦ _ ١٩٦٥) ومشروع نظام المعاملات الاقتصادية الإسلامية (١٩٧٧م) وسياسة تطبيق القوانين الشرعية (١٩٨٣م)"[٢٦]. كانت الذروة عام ١٩٨٩ بتأييد انقلاب "ثورة الإنقاذ الوطني" التي أوصلت الإسلاميين إلى الحكم على أنقاض الدولة ذات المنحى العلماني غير المستقرة وتطبيق "نظام إسلامي" فيها.

ثالثاً: الغنوشي والعلمانية

يناضل الغنوشي منذ بداية مسيرته الفكرية ضد فصل الدين عن السياسة والحياة العامة، ففي بيان حركة الاتجاه الإسلامي التأسيسي، يعتبر "أن هذا الفهم يعبّر عن تصور كنسي دخيل على ثقافتنا الأصيلة"[٢٧].

كما أن الحركة "ترى من حقها تبني تصور للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات

السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تحدد هوية هذه الحركة"(٢٨). لذلك فهي تعتمد: "التصور الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيداً عن اللائكية والانتهازية.. تحرير ضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب"(٢٩).

بعد بضع سنوات، لم يستطع الغنوشي الحديث بوضوح عن مناهضته للعلمانية، بل هو غير اسم الحزب الذي أسسته مجموعة الاتجاه الإسلامي، إلى حركة النهضة، التزاماً بمقتضيات الدستور التونسي، فقد تم نزع الإشارات الواضحة عن تبني الدين الإسلامي كمرجعية فكرية وسياسية لعمل حركة النهضة(٣٠).

بداية التسعينات شهدت مرحلة جديدة في خطاب الغنوشي حيث رأى أن: "مشكلنا الأساسي، إن كان لنا مشكل، ليس مع الحداثة، بما هي تقدم علمي وتقني ولا حتى مع العلمانية، بما هي حياد الدولة إزاء العقائد، وإنما مشكلنا المزمن، مع حداثة مزيفة، مع تسلط للأقلية المنعزلة، على الشعب، محتكرة الثروة والقرار السياسي، متسلطة على ضمائر الناس وأرواحهم وعقولهم باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحياناً باسم الإسلام أيضاً"(٣١) . يفصل الغنوشي هنا بين الحداثة والعلمانية:

"وإذا كان الغرب دخل الحداثة من بابه الخاص أي التراث اليوناني والروماني والمسيحي، فنحن أُريد لنا أن ننسلخ عن كل ماضينا وحاضرنا، والتفريط في هويتنا واستقلالنا، حتى ننال حركة الحداثة كما فهمت في الغرب وندخل إليها من الباب نفسه أي العلمانية"(٣٢).

في هذه المرحلة، بات للعلمانية مفهومان، واحد في الغرب وآخر في البلدان العربية: "الحداثة والعلمانية والديمقراطية في الغرب قد حرّرت العقل، وحررت الشعب، وأعطت السلطة للعقل، وأعطت السلطة للشعوب، وفصلت الدولة عن شخص الحاكم.. بينما الحداثة المزعومة والعلمانية المدعاة في منطق بورقيبة وأتاتورك -(١٨٨١-١٩٣٨م) - وشاه إيران - محمد رضا بهلوي (١٩١٩ _ ١٩٨٠) - وأمثالهم من بقية الدكتاتوريين والأقليات المتطرفة من حولهم لم تكن كذلك"(٣٣).

مشكلة العلمانية عند الغنوشي لا تقتصر على تونس، بل تشمل معظم الدول العربية والإسلامية: "ولقد بلغ الأمر في الجزائر إلى حد خروج حشود العلمانيين، إثر فوز الجبهة الإسلامية، في مظاهرة يستصرخون الدبابات لمنع قيام حكم إسلامي، شاهدين على أن العلمانية قدمت إلى بلادنا على ظهر دبابة ولا تزال غير

قادرة على الحياة إلا في حمايتها"[٢٤].

في هذه المرحلة يلاحظ الغنوشي فروقات في التجارب العلمانية في العالم. بعض هذه التجارب قريبة من التجربة التي عايشها: "تقدم التجربتان التركية والتونسية أنموذجاً لدولة الحداثة العلمانية، في حجم العنف الهائل الذي ظلت تمارسه لتفكيك المجتمع الإسلامي، وفرض إلحاقه بالخارج، وقمع كل مبادراته، الأمر الذي يؤكد أنه لا حرية لمجتمع، ولا سلطة خارج ثقافته وهويته واستقلال أسواقه، وأن التغريب والدكتاتورية قرينان اقتران الإسلام وسلطة الجماعة والتحررية" [٢٥].

هذا الموقف الحاد من اجتماع العلمانية والدكتاتورية، لا يمنع من تمييز العلمانية في مصادرها الأساسية (الغربية) وعلاقتها بمجتمعاتها، والعلمانية المنقولة إلينا، فرغم أن الغنوشي يرى الحداثة الفرنسية متطرفة في بعض أبعادها، بخلاف البلدان الانغلوسكسونية، التي لم تعرف الاحتدام بين الدين والعلم وبين الدين والثورة، رغم ذلك يرى الغنوشي أن العلمانية في الغرب كانت جزءاً من تاريخ البلاد الغربية ومن تطورها الاجتماعي، وعامل تحرير لها من الاستبداد[٢٦]، بخلاف ما هو حاصل عندنا فالعلمنة اتباع للأجنبي و"امتداد لهيمنته ومصالحه وطريق لتجذير القطيعة بين الدولة والمجتمع أو تغريب هذا الأخير وتهميشه"[٢٧].

في موقف لا سابق له، يظهر يأسه من النموذج العربي لتطبيق العلمانية المجتزأة والمشوهة والعنفية يندفع الغنوشي ليقول: "وذلك ما يجعلنا فيما لو لم نجد بداً من الاختيار بين علمانية غربية، وتدين كنسي مستبد منحط، سنختار العلمانية الغربية والديمقراطية بحلوها ومرها"[٢٨].

(يمكن العودة إلى الجدول رقم ب/١ لمراجعة سياق التحول الفكري في الخطاب الإسلامي الراهن من موضوع العلمانية).

جدول ب/١ مسار التحولات في الخطاب تجاه العلمانية

الفترة الزمنية	شمس الدين	الترابي	الغنوشي
منذ ما قبل ١٩٧٠ حتى ١٩٧٥	رفض مطلق للعلمانية وقرنها بالاستعمار ومحاولة عزل الدين عن الحياة المجتمعية، وهي استهداف للعقيدة والشريعة الإسلاميتين.	معارضة للعلمانية والعلمانيين ومطالبة بدستور إسلامي للسودان.	رفض فصل الدين عن الدولة الإسلام شمولي ويجب عدم الانهزام الحضاري أمام العلمانية والغرب.
منذ ٧٥ حتى أواخر الثمانينات	تفهم مبررات العلمانية في أوروبا ورفضها في دار الإسلام، ملاحظة بعض إيجابيات النظم العلمانية، لكن في أوروبا والغرب فقط. الحكم الإسلامي واجب دعوة واضحة لمواجهة المشاريع العلمانية في لبنان والعالم العربي. رفض كامل لأي تعديل لقوانين الأحوال الشخصية حتى لمشروع اختياري للزواج المدني.	رفض الفصل بين الديني والدنيوي لأن أصله شرك أوروبي لا وجود له في الإسلام الديني التوحيدي. طرح برامج لأسلمة الدولة والمجتمع.	تقبل نزع صفة الإسلامية عن حركة النهضة "اسمياً" تفهم علمانية الغرب وعدم قبولها في المجتمعات الإسلامية

منذ أوائل التسعينات وما بعدها	لا دولة دينية في الإسلام، الإسلام هو شريعة وأيضاً علماني، مصالحة مع العلمانية، التشريعات والقوانين الإسلامية تريد مجتمعات علمانية. مدنية. محاولة إيجاد موجب للزواج المدني لبعض النخب.	تأييد تطبيق الشريعة مع استثناء الولايات ذات الأغلبية غير المسلمة. معارضة إقامة طبقة أو حكم الفقهاء ودعوة لدمجهم في المؤسسات الاقتصادية والتشريعية والقضائية.	التمييز بين علمانية فرنسية. تونسية مرفوضة وعلمانية بروتستنتية متفهمة . في حال التخيير بين العيش في دولة علمانية غربية أو ديكتاتورية عربية يختار الأولى. مصالحة الأسلمة مع العلمانية.

رابعاً: العلمانية في الخطاب الإسلامي: قراءة في التحولات

تتشابه ردود فعل الغنوشي وشمس الدين بشأن العلمانية في سياق مسيرتها الفكرية، فهي سلبية وحادة في السبعينات ثم بداية تفهم لدورها في أوروبا والغرب أوائل الثمانينات، لتنتهي في التسعينات إلى اقتراب ومصالحة بين "الأسلمة" و"العلمنة"، بمعنى قبول نمط التحديث الغربي للمجتمعات بخصوصية إسلامية، أي قبول نوع من العلمنة تحت إطار إسلامي. لقد توصلا إلى هذا الموقع التصالحي مع العلمانية في المرحلة الأخيرة من إنتاجهما الفكري، بعد تحولات معرفية ومجتمعية كبيرة مرّا بها.

أما الترابي، فله تجربته الخاصة التي تنسجم مع البيئة السودانية، والتي جاءت أكثر التصاقاً بها وأكثر عملانية. فرغم المنحى الشمولي (الجامع للدين والدنيا معاً في إطار الفكر الإسلامي) الذي ميّز خطابه حتى الثمانينات، فإن انخراطه في الصراع المجتمعي(خصوصاً السياسي) أكسبه فعالية، جعلته يمارس بعضاً من هذا الخطاب في المجتمع السوداني، على شكل صيغ قانونية تشريعية، تحاول أسلمة

الدولة والمجتمع من الداخل.

لقد دعا أركون إلى تطوير المجتمعات الإسلامية وفقاً للنموذج العلماني، لكنه توصل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام " يسمح بالعلمنة والتمييز بين الديني والسياسي على عكس ما يتوهم الجميع"(٣٩) .

ومهما يكن من أمر الجدل الذي مارسه شمس الدين، فإن التطور الأخير في خطابه حول العلمانية، أظهر اقتراباً من هذه النقطة بالذات، بالقول إن الإسلام هو علماني، وهو قادر على إنتاج مجتمعات مدنية أو علمانية، يمكنها الاستناد في أمور التنظيم والإدارة إلى المعطيات الموضوعية البحتة. كذلك محاولته إيجاد مخرج فكري إسلامي لموضوعة الزواج المدني، من خلال قول "لكل قوم نكاح"، التي منعت الاعتباراتُ السياسية وموقعُ شمس الدين نفسُه على رأس إحدى الطوائف الإسلامية، من دفعها إلى الضوء والبلورة بصوت عالٍ، فبقيت ضمن إطار تساؤلي، وحُصرت في إطار شريحة أكاديمية، فيما دعت الدوافع السياسية إلى ممارسة خطاب معارض للعلمانية في الفترة نفسها(٤٠).

أ. الغنوشي بين خصوصية المجتمع التونسي ومرجعية النموذج الغربي

لم تتح البيئة المجتمعية للغنوشي أن يطور مصالحة مبكرة مع العلمانية، فقد كانت الظروف السياسية التي عاشتها تونس تقدم العلمانية في إطار تشكيلة من التطبيقات (في المجتمع والدولة)، جمعت التغريب والحزب الواحد، واستبعاد الحريات، وممارسة العنف الرسمي، وسحب الشرعية عن ممارسة الأحزاب الدينية والمعارضة الفاعلة، بشكل ربط العلمانية بممارسات سلبية، لم تسمح، بداية، لأنصار الاتجاه الإسلامي وعلى رأسهم الغنوشي، وغيره من المعارضين، بإدراك مستقل وناضج لسياق العلمانية وتطورها التاريخي: "كانت علمانية تفتقد إلى مضمونها الديمقراطي العام. وبالتالي فإن عقلانيتها كانت عقلانية "ثورة من الأعلى"، لأن الحركة الإصلاحية التي اضطلعت بها الدولة الجديدة، بهدف إضفاء تجانس اجتماعي وتحديث البنى والعقليات، قد قادت إلى أن تصبح الدولة ذاتها جهازاً للهيمنة، خارجاً على المجتمع، وصولاً إلى إلغائه، وهو ما كانت نتيجته تفاقم القطيعة بين الحاكمين والمحكومين" (٤١).

في ظل نظام كهذا مارس العنف الإلغائي ضد مظاهر الوجود الديني، كان خطاب

الغنوشي الأولي، معادياً لهذه العلمانية القاسية المتطرفة، التي فاقت النموذج الفرنسي، واعتمدت النموذج التركي في اجتثاث مقومات إنتاج الثقافة الدينية في المجتمع، فقدّم خطاباً يركّز بالمقابل على شمولية الإسلام وحقه في تقديم رؤى فكرية وسياسية للمجتمع والحكم، واقترن نقده "للائكية" بنقد التغريب القسري، والانفصام الثقافي، وتغيير الهوية الذاتية.

جاء ذلك في ظل قيام جهاز الدولة المستقلة حديثاً في تونس "باحتكار الشرعية الدينية والثقافية واحتواء المؤسسة الدينية التقليدية.. وبالتالي تحقيق الهيمنة على المؤسسات التقليدية والأجهزة الأيديولوجية كالمساجد والكتاتيب والمدارس.. وهكذا صفّى بورقيبة البنية التحتية الاقتصادية للمؤسسة الإسلامية التقليدية من خلال إلغاء مؤسسة الحبس والأوقاف" [٤٢].

لقد طبقت الدولة في مجتمع عربي إسلامي، تقليدي غير صناعي، وخارج للتوّ من استعمار لم يسمح له بتطوير بناه تلقائياً، علمانيةً "تعليمية" بهدف "خلق نمط من الرجال، قادرٍ على استيعاب الحضارة المعاصرة" أي استيعاب الحضارة "الرأسمالية الغربية"[٤٣]. لقد ساهمت هذه العلمانية المتطرفة في إحداث صدمة لدى كثير من أفراد النخبة، الذين أحسوا بالفارق والتمايز، والبحث عن هويتهم المصدومة، ومن بين هؤلاء، الغنوشي ورفاقه من الإسلاميين.

لكن نفي الغنوشي إلى الغرب، سمح له برؤية علمانية مختلفة، خصوصاً العلمانية الانغلوسكسونية، علمانية لا تبنى على السيطرة على مؤسسات الإنتاج الثقافي الديني وإنما تقوم على تنظيمها في إطار دولة المواطنة والحرية والديمقراطية، وحماية حق الاعتقاد الديني وغير الديني، بما في ذلك السماح بالمدارس الدينية الممنوعة والمصادرة، في بلادها الأصلية.

على أن هذا الموقف، لا يمكن فصله عن وضع الغنوشي نفسه كضيف (منفي) في الغرب، فهو لا خيارات أخرى لديه، سياسياً أو فكرياً، سوى تبرير ما أتاحه له الغرب من حرية، أمّنتها علمانية لإسلامي هارب. لقد أنتج الغنوشي هذا التسامح مع العلمانية والغرب في لحظة حاجته إليه، وفي لحظة يبدو فيها العيش في الغرب، أقرب إلى التطلعات "اليوتوبية" للمنفيين أو الهاربين الإسلاميين من مجتمعات بلدانهم.

كان ذلك أواخر الثمانينات، وترافق مع بداية تفهّم صدور العلمانية في

مجتمعاتها، وبناء تطورها المجتمعي والثقافي، كعامل تحرير من الاستبداد[٤٤] بات الفارق واضحاً بينها وبين علمانية الأنظمة العربية، المقطوعة عن جذورها المعرفية، والمقطوعة أيضاً عن هوية مجتمعاتها، وهو ما سمح للغنوشي بإعادة النظر في موقفه من العلمانية في التسعينات بشكل أكثر دقة، ولكن بخطاب منفتح يجعلها أحد الخيارات الصعبة التي قد يلجأ للعيش في إطارها الغربي، إذا ما خيّر بينها وبين إطارها الممارس في بلده الأم.

ب. شمس الدين بين خصوصية المجتمع اللبناني والتباسات التحول المعرفي

بالمقابل، لم يمرَّ شمس الدين بالظروف المجتمعية نفسها، فهو في مأمن من مصادرة مؤسساته الدينية والتعليمية، لا بل يحظى بحماية نظام طائفي. لكن شمس الدين حمل معه من مدرسته الفكرية (النجف) ذلك الصراع ضد التحديث العلماني والمادية والجاهلية، فكان الموقف الدفاعي عن الإسلام، موقفاً مشتركاً مع الغنوشي والترابي، قبل أن ينخرطوا جميعاً في مسالك الصراع المجتمعي، ليبلور كل منهم مساراً متمايزاً عن مدرسته الأم، وليلتقوا فيما بينهم في كثير من خطوط التشابه.

كان التحدي الذي واجه شمس الدين في السبعينات، مختلفاً عن الغنوشي والترابي، إذ إنه يتعلق بالحفاظ على الطابع الطائفي الديني للنظام السياسي في لبنان، وفي الوقت نفسه إلغاء الطابع الطائفي السياسي له[٤٥]. في المستوى الأول، مثّل موضوع الأحوال الشخصية هدفاً للقوى العلمانية الصاعدة آنذاك، في محاولة منها لإلغائه[٤٦]، أو على الأقل إيجاد قانون زواج مدني اختياري. في حمأة هذا الصراع السياسي ـ الفكري، كتب شمس الدين كتابه "العلمانية" عام ١٩٧٨ (وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٠) وهو كما يقول عنوانه الفرعي: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام، وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟ وقد تضمن إلى ذلك دفاعاً عن قانون الأحوال الشخصية الطائفي المعمول به، ورفضاً عقائدياً وسياسياً لأي تعديل له باتجاه قانون مدني موحّد أو اختياري.

كانت هذه المحطة هامة في سياق تطور المرجعية المعرفية لشمس الدين لأسباب عديدة:

. محاولة لمغادرة الدفاع السلبي عن الخطاب الديني التقليدي، باتجاه خطاب يحاول تحليل المفهوم المرفوض، وتقديم مواقف أكثر تفصيلية منه، واعتماد جدال

غير ديني في رفضه (بالإضافة إلى الموقف الديني الأساسي).

ـ بداية التواصل مع فكر التوفيق والانتقاء، الذي بدأه رواد عصر النهضة (الأفغاني وعبده وإقبال)، بعد فترة من انتقادهم بسبب ممارستهم "التوفيق" بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

ـ الانخراط أكثر في الصراع المجتمعي (السياسي ـ الفكري) الذي تعيشه النخب والفئات اللبنانية، ومحاولة الرد التفصيلي على التحديات والمشاكل التي تثار، وهو أمر ضروري لإحداث إجابات مطلوبة واحتكاك فكري ـ مجتمعي، سيولِّد هذه الإجابات أو على الأقل التساؤلات الواقعية والدقيقة، ويحاول الإجابة عنها وفقاً لإطاره المرجعي الفكري.

رغم إن هذه المحاولة، لم تسفر عن إعطاء بديل فكري عملي من الطروحات التغييرية للقوانين الطائفية، باستثناء تمسك شمس الدين الدفاعي بالمكتسبات القانونية للأحوال الشخصية، إلا أنها سمحت له بالاطلاع النظري على بعض التجارب الغربية المتمايزة في التطبيق العلماني: "وهكذا ولدت العلمانية في مواجهة الكنيسة، فغدت سمة الدولة في أوروبا، هذا هو مضمونها على اختلاف في بعض السمات والمميزات في أوروبا وأميركا بين دولة وأخرى"(٤٧).

يميز شمس الدين هنا، بين علمانية معتدلة وعلمانية متطرفة. في الأولى تسهم الدولة من ميزانيتها في مساعدة التعليم الديني، كذلك ترعى وزارات الخارجية نشاطات كنسية وتبشيرية وتحميها(٤٨).

مع ذلك تطور موقف شمس الدين بالتفاعل مع الساحة المحلية، إلى حدود قبول وصف الإسلام بأنه علماني، وإلى حدود محاولة إيجاد مخرج للزواج المدني لفئة من اللبنانيين مختلفي الطوائف. إلا أن السؤال المطلوب الإجابة عنه هنا: لماذا لم يتطور هذا الموقف إلى مشروع حل، في ذروة المطالبة بقبول إسلامي للزواج المدني، ولماذا انضوى شمس الدين مجدداً في التيار السياسي العام للطوائف اللبنانية، الرافض لمشروع قانون الزواج المدني الاختياري، الذي طرحه رئيس الجمهورية اللبنانية السابق إلياس الهراوي قبيل انتهاء ولايته الدستورية عام ١٩٩٨م؟.

إن ذلك لا يمكن تفسيره خارج العلاقة بين المعرفة والفئات المجتمعية التي تعبّر عن تطلعاتها، ذلك أن كبت الحل التجديدي الذي توصل إليه شمس الدين، استناداً إلى مقولة "لكل قوم نكاح"، وعدم تطويره إلى موقف سياسي ـ فكري، وإبقائه حبيس

التساؤل وحبيس فئات نخبوية للمناقشة الفكرية الداخلية فقط، كان نتيجة حسم الصراع بين وضعيّتين، الأولى يمثّلها موقف شمس الدين الشخصي ـ المفكّر ـ الفقيه، الثانية، شمس الدين صاحب الموقع المجتمعي ـ السياسي ـ الطائفي الذي يمثل طائفة إسلامية كبرى في لبنان، ويعبّر عن مصالح سياسية وقانونية لفئات مجتمعية، يتزعم الدفاع عنها، وقد حسم الصراع لصالح الثانية، خصوصاً أنه جاء في لحظة تثبيت شمس الدين من قبل مؤسسات الدولة، كرئيس للمجلس الشيعي الأعلى. ذلك أن السلطة التي يمارسها المجلس وغيره من المجالس المليّة[٤٩] اللبنانية، ستتأثر سلباً في حال إلغاء الأحوال الشخصية المذهبية أو إقرار قانون مدني اختياري لها. وهنا يظهر كيف تعبّر المعرفة عن تطلعات ومصالح فئات محددة، بناء للموقع والوضعية المجتمعية لمنتجها، وكما يقول مانهايم، فإن الأفراد حين يفكّرون لا يقومون بذلك كأفراد مجرّدين، بل كأفراد في المجتمع وفي فئة اجتماعية محددة، لها تطلعاتها ومصالحها، وفي حالتنا هذه كانت التطلعات ذات صبغة أيديولوجية، تحبذ الإبقاء على الوضع القائم وليس تغييره.

ج ـ الترابي بين التجربة السودانية والمؤثرات الغربية

منذ بداية الستينات، شارك الترابي في النشاطات التنظيمية والسياسية العامة للإخوان المسلمين، ثم ترشح لعضوية البرلمان، بما يشير إلى بداية اصطدامه بالتحديات المجتمعية التفصيلية، قبل الغنوشي وشمس الدين بنحو ١٥ سنة أو أكثر بقليل، وهو ما يفسّر أسبقيته في كثير من الإجابات والحلول التي صدرت عنه، وامتيازه بسلوك مسار خاص مميز عن مؤسسته الفكرية الأم، قبلهما بمدة موازية، أي منذ أواسط السبعينات[٥٠].

أدرك الترابي باكراً هذا التداخل بين الدولة الحديثة والمفاهيم السائدة في الغرب، من المواطنة إلى العلمانية، إلى المؤسسات الحديثة والأجهزة التي تتبع لها، لذلك، فهو لم يطلق خطاباً مضاداً للعلمنة فقط، بل هو تميّز بتقديمه في إطار بديل واضح. لقد كان تركيزه عملياً أكثر مما هو معارضة لفظية حارة، امتزج الحديث عن كون الإسلام ليس ديناً روحياً فقط (بل يجمع الدين والدنيا) باقتراح عملي نحو الدستور.

لم تكن مواجهة العلمانية مع ذلك، أولوية مطلقة على ما عداها عند الترابي، بل

لديه أولويات أخرى كإصلاح الفكر الإسلامي، ومعالجة وضع النساء وحقوقهن. ذلك يعود في جانب منه إلى المنحى العلماني غير المتشدد في الثقافة الأنكلوسكسونية التي كان ينتمي إليها مستعمرو السودان، بخلاف الاستعمار الفرنسي ذي الميول العلمانية المتشددة(٥١).

لقد عاش الترابي فترة دراسته العليا في بلدين علمانيين متمايزين: بريطانيا وفرنسا، كما زار الولايات المتحدة باكراً، لذلك أدرك أهمية التأثير في مؤسسات الدولة نفسها، خصوصاً وأنه هو شخصياً تخصص في الجانب القانوني الدستوري، لذلك طبع تحركه المعادي للعلمانية بالطابع القانوني ـ الدستوري، فرفع لواء التشريع الإسلامي والدستور الإسلامي، وصولاً إلى أسلمة المجتمع من فوق (أي من هيكل الدولة المهيمن) مثلما تحرك في القاعدة (في المجتمع)، لذا فإن همّ الحركة الإسلامية التي قادها الترابي، وأصبحت جزءاً من البرلمانات المتتالية منذ أوائل الثمانينات، كان: "منصباً على مسألة الدستور الإسلامي، أي فكّ للدولة الحديثة عن الإطار الثقافي الغربي الذي أفرزها، وإعادة ربطها بأصول الاعتقاد الإسلامي وبالقواعد التي يقوم عليها مجتمع المسلمين، وهي العملية التي يمكن أن نسميها عملية "التأصيل"(٥٢). إن إدراك الترابي لدور الدولة الحديثة والهامش الذي يمكن تطويره في اقترابها أو ابتعادها من الدين، أو مستوى علمانيتها، سمح له بالمناورة السياسية والتشريعية في إطار مشروعات الدستور الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية، سواء في فترة جعفر النميري التي امتدت من العام ١٩٦٩ حتى ١٩٨٥م أو قبله أو في فترة الجبهة القومية الإسلامية أو" ثورة الإنقاذ الوطني".

خامساً: المعرفي في خضم الاجتماعي ـ التاريخي

كانت إحدى العقبات أمام الخطاب الإسلامي التقليدي، عدم الإدراك لعمق العلاقة بين النزوع العلماني ونشوء الدول والمجتمعات العربية والإسلامية في العصر الحديث. لقد بدأت عوامل الحداثة الغربية وتنظيماتها تغزو جسد الدول الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، سواء في تركيا العثمانية أم في بلاد فارس، حيث ساعدت التنظيمات الجديدة، عدا عن تحديث الإدارة والتعليم والقضاء، في وضع هذه القطاعات تحت إشراف الدولة، والحد من سيطرة المؤسسة الدينية عليها، ولو جزئياً(٥٣).

إن الحديث عن العلمانية باعتبارها عنصراً منفصلاً عن المجتمع الإسلامي، يمثل تجريداً لاواقعياً لمسألة مجتمعية معقدة، إذ لا يمكن الحديث عن مجتمعات عربية أو إسلامية خالصة، دخل إليها الاستعمار مع العلمانية، كما أشار إلى ذلك كثير من الإسلاميين، فهذه المجتمعات ليست ذات حضارة صافية ومنعزلة عن تفاعلات الحضارات الأخرى، لا بل هي تحمل في أحشاء مؤسساتها وداخل هياكلها عناصر غربية _ تحديثية أو ذات طابع علماني، منذ قرنين على الأقل.

لا يعني ذلك أن الدول العربية والإسلامية أصبحت دولاً علمانية على النمط الغربي. على العكس، يعني ذلك أنها بدأت بالتفاعل مع المؤسسات الحديثة والنزعة المدنية، وفقاً لآليات خاصة بها، ووفقاً لمنظوراتها الثقافية التي بدأت مع رواد عصر النهضة، خصوصاً مدرسة محمد عبده، في فهم مدنية الدولة ودنيويّة بعض مجالات الحياة، في إطار فهمه للإصلاح الإسلامي، ولم يُسمح لها بأخذ مجالها التلقائي للنضوج، بحيث تقدم نموذجاً مدنياً لمجتمع عربي (أو إسلامي) يؤقلم مفاهيم المدننة أو العلمانية غير المتشددة، ضمن مستوى محدد، وفقاً لآليات عمل خاصة، تتلاءم مع الثقافة الإسلامية أو تتطور في إطار لا يتعارض معها.

ما حصل هو انقطاع مجتمعي، تمثّل بدخول علمانية من نوع حاد ومعادٍ للدين، بآليات خارجية، في البلد الإسلامي الذي كان يحظى بتمثيل الشرعية التاريخية للدولة الإسلامية (الخلافة) والصدمة التي تركها في الوعي الإسلامي الهام، من خلال إلغاء الخلافة من جهة، وانقطاع معرفي إسلامي مع فكر عصر النهضة، من جهة ثانية، مثّل نموذجاً له رشيد رضا، في تحوّله نحو السلفية منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى.

لقد استطاع الخطاب الإسلامي الراهن، التواصل مع فكر النهضة منذ الثمانينات جزئياً، ومنذ التسعينات فعلياً، مشكّلاً بذلك بداية تراكم معرفي، لكن مع فارق انقطاع حوالي ٨٠ عاماً، ليس فقط من قبل هذا الخطاب الإسلامي بل أيضاً من قبل الخطاب العلماني المتطرف.

كيف حصل هذا الانقطاع الفكري وما هي دوافعه المجتمعية؟ سؤال لا يمكن الإجابة عنه إلاّ بالعودة إلى لحظات الانقطاع الأولى عن فكر مجتمع عصر النهضة.

أ . التجربة الكماليّة ودورها في انقطاع التواصل

مثّلت التجربة الكمالية في تركيا، أول انقطاع حاد عن مرحلة فكر النهضة باتجاه علمانية حادة، لم تكن نتيجة تطور مجتمعي داخلي وتلقائي، كما حصل في فرنسا أو بلدان أوروبا الغربية الأخرى، بل جاءت نتيجة تداخل عوامل خارجية أكثر منها داخلية، مرتبطة بنتائج فوز الحلفاء في الحرب العالمية الأولى.

لقد كشفت مذكرات رضا نور، أحد المفاوضين في محادثات مؤتمر "لوزان" (المدينة السويسرية) عن الجانب التركي، أنه تعهد بعلمنة تركيا تمهيداً لقبول المؤتمر بالميثاق القومي التركي، وأبلغ المؤتمر بالتالي: "إن تركيا أصبحت علمانية، وقد انفصل الدين عن الدولة، وإذا ما تم الصلح فإننا سنقوم بوضع القوانين المدنية..." ويضيف نور: "... كلامي هذا سجل في محاضر الجلسات، كانت هذه من أهم نقاط الارتكاز والاستناد التي كنا نستند إليها في لوزان، وقد سبق وأن وضعت شرط فصل الدين عن الدولة في التقرير الذي وضعته عن إلغاء السلطنة. وهذا الفصل هو أساس العلمانية"[٥٤].

ويستنتج الدكتور وجيه كوثراني بناء على ذلك "إن الاعتراف الدولي بالميثاق القومي التركي في مؤتمر لوزان عام ١٩٢٣ كان مهد الطريق لقانون ١٩٢٤ الذي ألغيت بموجبه الخلافة إلغاءً نهائياً، باعتبارها مؤسسة مناهضة لفكرة الدولة القومية التركية"[٥٥].

هذا الانقطاع، شكل صدمة كبيرة في الأوساط الفقهية الإسلامية وولّد ردود فعل متباينة، أبرزها اتجاه سلفي يريد البحث عن خلافة[٥٦] جديدة ويعارض العلمانية بكل شدة (وكان رشيد رضا أحد أقطابه)، واتجاه آخر استفاد من هذه التجربة ومن النتاج الفكري الذي قدمته الدولة الكمالية لإقناع المسلمين به، وهو عبارة عن وثيقة رسمية غير موقعة، أعدَّتها مجموعة من العلماء بتوجيه من أحد أعضاء الجمعية الوطنية التركية، المؤيدين للعلمانية ولإلغاء الخلافة، تحمل الحجج والمبررات الفقهية والقانونية لهذا التيار.

شكّلت هذه الوثيقة (التي ترجمت إلى العربية عام ١٩٢٣ ونشرت في جريدة الأهرام ثم طبعت في كتاب عام ١٩٢٤) أحد المصادر الهامة التي تأثر بها علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) والذي أصدره عام ١٩٢٥[٥٧].

تشير هذه التطورات إلى مدى تحكم العامل السياسي، في المجتمعات العربية والإسلامية، بالعامل المعرفي (الفقهي - الفكري) وفي إنتاجه وإعادة تسويقه مجتمعياً، وكيف تتحكم السلطة بظهور أو تقوية تيارات فكرية، تحمل خطاباً مفيداً لها حتى داخل الوسط الفقهي - الديني. يعقد باحث أوروبي مقارنة بين تركيا والدانمارك؛ "في الأولى علمانية متطرفة متأزمة ومتوترة مع المجتمع، وفي الثانية علمانية ملطفة لكنها منسجمة مع الثقافة الوطنية والدينية للبلاد وهي "اللوثرية" التي هي الديانة الوطنية، والمجتمع المدني متمرد جداً بالنسبة إلى أي وصاية دينية، أما تركيا فتقدم مثلاً نموذجاً عن بلد علماني غير متمدن[٥٨] لأن الإسلام الذي سبق وأبطل كديانة للدولة في أثناء ثورة كمال (أتاتورك)، ما زال يتمتع بتأثير كبير في الحياة الاجتماعية"[٥٩]. تظهر هذه المقارنة، الفارق بين "مدنية" أو "دنيوة" الدولة المنسجمة مع مجتمعها، وعلمانية متطرفة تشكّل أزمة بين الدولة والمجتمع، كما هو حال تركيا أو كما هو حال تونس. الأمر نفسه ينبّه إليه باحث غربي آخر هو "براين تيرنر" (Turner Bryan S). الذي يميز بين ظهور العلمانية في سياق تغيرات مجتمعية داخلية على غرار ما حدث في أوروبا الغربية بفعل التطور الرأسمالي، وفرض العلمانية ببرنامج سياسي من قبل الدولة، أي من أعلى، مثلما حصل في تركيا وفي روسيا وبلدان أوروبا الشرقية[٦٠]. يصل الباحث إلى حد التأكيد أن العلمانية في الإسلام، إن حدثت، فستكون مختلفة عن العلمانية في المسيحية، وأن من ينظر إليها نظرة حتمية وكونية هو مخطئ، لأنه يتجاهل الطابع السوسيولوجي للعلمانية وتفاوت تطورها نسبة إلى اختلاف الأنماط الثقافية والاقتصادية للمجتمعات[٦١].

ب - العلمانية بين التاريخية والجوهرانية.

يوضح محمد أركون أن العلمانية المتطرفة في أوروبا نفسها، وفي فرنسا تحديداً، بدأت تأخذ منحىً أكثر انفتاحاً على الدين، وهو برغم دعوته لعلمنة المجتمعات العربية الإسلامية كحل لأزمات هذه المجتمعات، فإنه بالمقابل، يوجّه نقداً قوياً لتطرف العلمنة، حيث تساهم العلوم الحديثة، في طرح الأسئلة الملموسة من جديد، وفي إعادة الاعتبار للمسائل اللاهوتية والدينية: "لم يعد التحدث في المسائل الدينية شيئاً مستقبحاً أو مكروهاً أو منعوتاً بالرجعية من قبل العلمانيين. على العكس،

أصبح الكثيرون يدعون إلى توسيع العلمانية القديمة وتشكيل علمانية جديدة، منفتحة وواسعة"[٦٢].

وإذا كان شمس الدين يلتقي جزئياً مع أركون في توقع انحسار تيار العلمانية المتطرفة داخل البلدان الحاكمة فيها[٦٣]، فإن تياراً فكرياً بدأ ينمو في لبنان والعالم العربي جاعلاً من العلمانية فلسفة قائمة، لها جوهرها غير القابل للتعديل والمس[٦٤].

يبتعد هذا الاتجاه عن قراءة تطور العلمانية في أبعادها في موقف لا يتخذ من الاعتبارات السوسيولوجية أو التاريخية أو السياسية أو الأخلاقية وما شابه ذلك أساساً أو مسوغاً أخيرًا لها[٦٥].

العلمانية الصلبة هذه، كما يسميها أصحابها، تتجاوز كل الاعتبارات التاريخية التي رافقت نشوء مفهوم العلمانية وتطبيقاته المتمايزة، للعودة إلى النواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم، وهي السمات الأبسط ذات الأسبقية المنطقية على كل السمات الأخرى، وهي المكونات الأساسية للمفهوم[٦٦].

لا يتعلق الأمر بوجود مؤسسة دينية كمؤسسة الكنيسة، إنها علمانية تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير أي بالطابع الكلياني للدولة الدينية، كما أن الأساس الأخير للإلزام السياسي أو القانوني يكمن في الأخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين[٦٧].

يحوّل هذا الاتجاه العلمانية إلى "فلسفة" قائمة بذاتها، بعيداً عن تفاعلها مع المجتمع، ويكاد يعطيها هالة من القداسة أكثر بكثير مما يعطيه أتباع الأديان لأديانهم، والذين تريد هذه العلمانية "الصلبة" عزلهم تماماً عن المفاعيل المجتمعية، وهو أمر باتت تحذر منه الأوساط العلمية في فرنسا نفسها، ولا عجب إذا رأينا أن محمد أركون نفسه يحذر من هذا الاتجاه السلبي: "لا يعني أبداً أن العلمنة ينبغي أن تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه، كما فعلت سلفية الفقهاء والأكليروس سابقاً"[٦٨].

ويشدد عزيز العظمة، بدوره، على أن العلمانية أخذت سياقات اجتماعية عديدة: "ولا يمكن فهمها كلفظ ثابت بل هي مضامين متحولة تحوّل الاشتقاقات والمعاني اللغوية إلى معانٍ عرفية تتخذ مضامينها المعينة من التاريخ"[٦٩].

هكذا نجد أن محاولات "جوهرة" العلمانية بعيداً عن فهمها في إطار اجتماعي ـ تاريخي، يخرجها ليس من سياقها التاريخي الطبيعي فقط بل يحاول فرضها على

المجتمعات العربية _ الإسلامية دونما مراعاة لخصوصياتها أو لإمكانية تبلور صيغة ما من صيغها وفقاً لتفاعل مجتمعي _ تحديثي داخلي، فإذا كان الخطاب الإسلامي الراهن يغادر طوباويته نحو مصالحة ما مع الواقع، يأتي خطاب جديد حاملاً طوباويته العلمانية وكأنها ديانة جديدة أو ديانة سياسية، كما أسماها جان بول ويليام، لديها أكليروس علموي وأنظمة من المعتقدات والممارسات تنحو بها نحو "الديانات العلمانية"(٧٠).

إن صعود مثل هذا الخطاب العلمانوي يشكل استفزازاً سلبياً للخطاب الإسلامي ولقاعدته المجتمعية، بما لا يتيح له تقديم رؤيته "المدنيّة" التي تشهد تبلوراً واضحاً منذ الثمانينات، مثلما حصل مع خطاب رواد النهضة، الذي انشطرت توفيقيّته منذ العشرينات نحو تيارات غير توفيقية.

لقد أشار المرجع الميرزا محمد حسين النائيني (١٨٥٧-١٩٣٦) وليس فقط محمد عبده(ت-١٩٠٥) ورشيد رضا(١٨٦٥- ١٩٣٥) في مرحلته الفكرية الأولى إلى أن "الحصول على الحرية، أو الخضوع والاستبداد، لا يؤثران سلباً أو إيجاباً في التزام المؤمنين بمقتضيات ديانتهم"(٧١)، وذلك في سياق تقديم فهم جديد لعلاقة التدين بالدولة الحديثة الديمقراطية.

لكن هذا الفهم والدفاع عن الاتجاه "المدني" للدولة الحديثة، لقي نكوصاً وانقطاعاً داخل المؤسسة الدينية لأسباب عديدة، من بينها التطورات السياسية والمجتمعية التي عزلت المؤسسة نفسها عن الحياة المجتمعية منذ العشرينات، وطغيان خطاب علمانوي حادّ (عبّر ساطع الحصري (ت ١٩٦٨) عن أحد وجوهه) دفع الخطاب الديني إلى الدفاع عن وجوده وكيانه قبل أن يمارس عملية التواصل مع جهود مفكري النهضة في العقد الأخير من القرن العشرين(٧٢).

احتاج هذا التحول في خطاب الإسلاميين إلى انخراط واسع في الشأن المجتمعي، وانتقال من مرحلة الخطاب الدفاعي التبريري إلى خطاب متفاعل مع التحديات، يقدم إجابات وحلولاً.

يقوّم فرانسوا بورجا خطاب "الإسلام السياسي" كما يسميه بأنه يقدم إشارات متزايدة عن قبوله بالخصوصيات العائدة للدولة الحديثة، بعيداً من مفاهيم"الأمة" السابقة وأمثالها، مغادراً دوغمائياته السابقة: "إنّ الإسلام الراديكالي سيستوعب في النهاية _ ورغماً عنه _ وبعد أن يتأكد من استقرار جذوره في الواقع، مجال السياسة

المعاصرة، حتى لو لم يتم التعبير عن ذلك بصراحة، وإنّ الدولة العلمانية المعاصرة على وشك أن تحصل على الجنسية الإسلامية" .

بالرغم من هذا التطور الذي أشار إليه بورجا، تبقى الحاجة لدى مفكري الإسلام السياسي هؤلاء، إلى تطوير البنية المعرفية للاجتهاد، لاستيعاب التطورات المجتمعية الراهنة. إن التغيير الأولي في الخطاب الإسلامي نحو مصالحة أو استيعاب " مدنيّة الدولة الحديثة" أو التركيز على "مدننة" الدولة الدينية، يبقى ذا دوافع سياسية عملانية قابلة للتغيير، حتى في الاتجاه المعاكس، كما حصل بعد فترة عصر النهضة، إلا إذا تحوّل إلى نقلة معرفية جديدة داخل الفكر الإسلامي.

مراجع عامة:

البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، عابدين (مصر _ ١٩٦٤م (ط٤).

البهي، محمد، مشكلات الحكم، ١٩٦٥م

البهي، محمد، مشكلات الأسرة، بيروت _ دار الفكر، ١٩٧٣م.

الجندي، أنور، سقوط العلمانية، بيروت _ دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣

خليل، عماد الدين، تهافت العلمانية، بيروت _ مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥م

القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة، القاهرة _ مكتبة وهبي، ١٩٧١م.

القرضاوي، يوسف، بيّنات الحل الإسلامي، بيروت _ مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

الهوامش:

(١) العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م ص ١٧ وكذلك باروت: جمال (وآخرون) الاجتهاد . النص . الواقع . المصلحة، دمشق دار الفكر ٢٠٠٠م، ص ١٢٨.

(٢) أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة هاشم صالح، بيروت - دار الطليعة، ص٢١٥.

(٣) العظمة، مصدر سابق، ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) مجلة آفاق، بيروت العدد ١٧، حزيران ١٩٧٨، صص ١ و٢، وقد اقترح العلايلي لفظة عربية بديلة للعلمانية هي "حلانية" ويقابلها: "حبرانية"؛ حكم الأحبار، من "حبرن السلطة". المصدر نفسه، ص٢.

(٦) شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، بيروت_المؤسسة الجامعية للدراسات، صص ٨٥ _ ٨٦.

(٧) حمل الكتاب اسم: العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟، بيروت- المؤسسة الجامعية، ط ١٩٨٠م.

(٨) شمس الدين، العلمانية، مصدر سابق، ص ٨٣.

(٩) المصدر نفسه: ص ١٦٢.

(١٠) صدر كتاب شمس الدين المناهض للعلمانية بعد عامين من إصدار مجلة آفاق- التي رأس تحريرها جيروم شاهين- عدداً خاصاً عن العلمنة قدم له مداخلة لغوية عبد الله العلايلي وقد تضمنت المجلة (عدد حزيران ١٩٧٨) مقالاً خاصاً يدعو لاعتماد الزواج المدني اختيارياً.

(١١) ما زالت المعركة الفكرية حول العلِمانية أو العَلمانية قائمة حتى الآن، فعزيز العظمة يتبنى كتابه "العلمانية من منظور مختلف" الصادر عام ١٩٩٢ (العِلمانية) رغم استدلاله اللغوي، القريب للذي يقدمه العلايلي عن الاشتقاق من كلمة Laïcité المشيرة إلى عامة الناس والسلطة الزمنية العائدة للعالم الزمني الدنيوي.

(١٢) شمس الدين، العلمانية: (تحليل ونقد..) مصدر سابق.. صص ٨٤ - ,٨٥

(١٣) شمس الدين، المصدر السابق، ص ١٦٦.

(١٤) المصدر السابق، صص ٢٠٩- ٢١٢.

(١٥) شمس الدين: دراسات ومواقف (أبحاث فكرية وإسلامية عامة) ج٢، بيروت - المؤسسة الدولية للدراسات، ط١، ١٩٩٠م، ص ٢١٥.

(١٦) موسى، فرح، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط، نقد وتحليل، بيروت-دار الهادي ١٩٩٠م صص ١٩٥ - ١٩٦.

(١٧) موسى، فرح، خيارات الأمة وضرورات ... المصدر السابق، صص ١٨٦ _ ١٨٧

نقلاً عن خطبة الجمعة في ١١ _ ١١ _ ١٩٩٣.
(١٨) شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت – م. الدولية، ١٩٩٩م صص ٢٤٤ – ٢٤٥.
(١٩) مجلة منبر الحوار، بيروت. العدد ٣٤. خريف ١٩٩٤م، ص ٧.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨.
(٢١) الترابي، المصدر السابق، ص ٤٢.
(٢٢) المصدر نفسه ص ٤٢.
(٢٣) الترابي، قضايا التجديد، مصدر سابق ص ١٧٧.
(٢٤) الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، لاهور، الشركة العربية العالمية ١٩٩٠م، ص ١١٨.
(٢٥) الترابي، حوارات في الإسلام والديمقراطية والدولة والغرب، بيروت- دار الجديد، ١٩٩٥ ص ٧٠.
(٢٦) الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مصدر سابق ص ٢٤٢.
(٢٧) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت- م. د. الوحدة العربية،١٩٩٣م ص ٣٣٦.
(٢٨) الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق. ص ٣٣٦.
(٢٩) الغنوشي، المصدر السابق نفسه ص ٣٣٨.
(٣٠) الغنوشي، الحريات العامة..، المصدر السابق نفسه ص ٣٣٨ (القانون الاساسي لحركة النهضة في تونس).
(٣١) الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، لندن- المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩م، ص ١٥٨.
(٣٢) الغنوشي، المصدر السابق ص ١٥٠.
(٣٣) الغنوشي، المصدر السابق نفسه ص ١٥١.
(٣٤) الغنوشي، المصدر نفسه: ص ١٩١.
(٣٥) الغنوشي، مقاربات.. مصدر سابق ص :٦٠ – ٦١.
(٣٦) الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، لندن – المركز المغاربي، ٢٠٠٠م، ص ١٩٨.
(٣٧) المصدر السابق نفسه.

(٣٨) الغنوشي، مقاربات في...، مصدر سابق ...، ص ١٥٨.
(٣٩) أركون محمد، قضايا في نقد.. مصدر سابق ص ٢١٠.
(٤٠) دعوته التي حرّضت للوقوف بوجه (التغريب والعلمانية والصهينة).
(٤١) المديني، توفيق، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧، ص ٥٨٩.
(٤٢) المديني، توفيق: المجتمع المدني.. مصدر سابق ص ٥٩٤ ويشير الباحث هنا إلى قوانين ١٣ أيار ١٩٦٥ و١٨ تموز ١٩٥٧م.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٩٣.
(٤٤) الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، مصدر سابق، ص ٤٢.
(٤٥) لأخذ عينة من الصراع الفكري _ السياسي الذي طبع تلك الفترة يمكن مراجعة مجلة آفاق العدد ١٧ حزيران ١٩٧٨ _ عدد خاص عن العلمنة، مقال غريغوار حداد بعنوان: العلمنة استراتيجية أم تكتيك.
(٤٦) انظر مجلة آفاق العدد ١٧، مصدر سابق، وتضمن مقالة لعبد الله لحود عن قانون مدني موحد للأحوال الشخصية لجميع اللبنانيين.
(٤٧) شمس الدين، العلمانية، مصدر سابق.. ص ١٤٩.
(٤٨) شمس الدين، المصدر نفسه، ص. ١٤٩ _ ١٥٠.
(٤٩) المجالس الملية _ المذهبية لها سلطاتها القانونية ضمن النظام الطائفي اللبناني.
(٥٠) دخل الترابي البرلمان عام ١٩٦٥م وتفرغ للعمل السياسي منذ ذلك الوقت تاركاً التدريس في الجامعة (كلية الحقوق في الخرطوم).
(٥١) تشير إحدى الدراسات البريطانية إلى أن الهدف من إدخال التعليم العالي إلى السودان (بدءاً بكلية غوردن التذكارية التي تخرج فيها الترابي نفسه) خلال فترة الحكم الإنكليزي _ المصري (١٨٩٨ _ ١٩٥٥) هو تخريج كوادر تساعد الإدارة المستعمرة في إدارة المرافق الهامة كسد سنّار (١٩٢٥) ومشروع الجزيرة الزراعي العملاق (١٩٢٧) حيث دخلت العلمانية مع التحديث والتعليم العالي إلى السودان:

Trinningham. J. S., Islam In The Sudan, London _ Frank cas, 1965, PP. 252 _ 265

(٥٢) مجلة قراءات سياسية عدد ٣/ صيف ١٩٩٢. ص ٤٣.

(٥٣) بادي، برتران، الدولتان (الدولة المجتمع في الغرب وفي دار الإسلام)، بيروت _ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ١٨٦. بدوره فإن عزيز العظمة قدم رؤية تاريخية واجتماعية متعلقة بهذا الجانب في كتاب: العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف.. مصدر سابق.

(٥٤) كوثراني، وجيه: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا (رشيد رضا _ علي عبد الرازق _ عبد الرحمن الشهبندر / دراسة ونصوص) بيروت _ دار الطليعة، ١٩٩٦م، ص ٨.

(٥٥) كوثراني، المصدر السابق نفسه.

(٥٦) لا تزال بعض الحركات الإسلامية ترفع شعار إعادة إحياء الخلافة الإسلامية كما جرت في التاريخ كبرنامج سياسي وفكري لها، ومنها حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه تقي الدين النبهاني (١٩٠٩ - ١٩٧٧م) المحظور في غالبية البلدان الإسلامية حيث يعتبر الحزب أن الغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ أدى إلى زوال حكم الإسلام عن كل الأرض المستمر منذ عهد الرسول محمد (ص) وبذلك صارت البلاد الإسلامية "دار كفر". وقد أعد مشروع دولة إسلامية تقوم على الخلافة.

(دراج وباروت، (منسقان)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج٢، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٥١ حتى ٥٥).

(٥٧) أعيد طبع كتاب عبد الرازق في تونس عام ١٩٩٩م لأسباب سياسية وفكرية معاً وصدر عن دار المعارف للطباعة والنشر بسوسة. وتشير ملابسات صدور كتابه الإسلام وأصول الحكم إلى ارتباطه بظروف إلغاء الخلافة في تركيا والحملة الفكرية الآتية من خارج مؤسسة الأزهر وليس كنتاج تجديدي داخلي، خصوصاً لحظة نشوء التيار العلماني المصري. وقد كان طه حسين (١٩٠٠ _ ١٩٧٣م) من الذين قرأوا مخطوطة الكتاب قبل صدوره وأتبعه بكتابه الذي يكمل السياق نفسه وهو "في الشعر الجاهلي" كما أن عبد الرازق الذي كان عضواً في هيئة علماء الأزهر كان أيضاً موظفاً رسمياً كقاضٍ في سلك القضاء الأمر الذي أدى بمؤسسة الأزهر إلى طرده من هيئتها والضغط على الحكومة لطرده من القضاء. لقد كانت مسألة الخلافة إحدى محاور النقاش السياسي والفكري التي شارك عبد الرازق

وطه حسين فيها وخلفهم حزب الأحرار الدستوريين ذو التوجه العلماني وهو الحزب الذي يعتبر امتداداً لحزب أسسه البريطانيون في مصر قبل الحرب العالمية الأولى. (انظر: دراج وباروت، م.س.، ج١، ص.٢٩-٣٥).

(٥٨) نقصد بالترجمة هنا تمدين مقابل العلمانية أي التمدين كعبارة تطلق على العلمانية في البلدان البروتستانية وهي العلمانية غير المعادية للدين.

(٥٩) ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، بيروت، ٢٠٠١م،ص , ١٤٨

(60) Bryan S.Turner...Weber and Islam (A critical study) ,London / Boston-Routledge & Kegan Paul ,1974, Page163

(61)Turneripp-159-160

(٦٢) أركون محمد، قضايا في نقد...، مصدر سابق، ص ٢٥٨ وكذلك انظر ص ٣١٤.

(٦٣) شمس الدين.. العلمانية ...، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٦٤) من أبرز دعاة هذا التيار عادل ضاهر صاحب كتاب الأسس الفلسفية للعلمانية.

(٦٥) ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية: بيروت _ دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٣ ص ٦٢.

(٦٦) ضاهر: المصدر نفسه ص ٤٣.

(٦٧) المصدر السابق نفسه، صص ٤٨ ـ ٥٣.

(٦٨) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت _ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م ص ٢٩٤.

(٦٩) العظمة، عزيز، العلمانية، مصدر سابق ص ١٨.

(٧٠) ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، مصدر سابق، صص ١٢٢ - , ١٢٣

(٧١) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، بيروت المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٧٢) هناك بعض الاستثناءات التي لم تشكل تيارات فاعلة ضمن المؤسسة الدينية ويمكن الإشارة هنا إلى أطروحات المفكر السوري الإسلامي مصطفى السباعي (١٩١٥- ١٩٦٤م) الذي وصف التشريع الإسلامي بأنه "مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم". نقلاً عن: باروت محمد جمال (وآخرون)، الاجتهاد ....، مصدر سابق.ص ١٣٢.

(٧٣) بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب (قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا)، ترجمة وتقديم نصر حامد أبو زيد، القاهرة _ دار العالم الثالث، ١٩٩٢م صص. ٥٦ - ٥٧.

العلمانية الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحي

جيروم شاهين

يسعى هذا البحث إلى دراسة العلاقة بين العلمانية والمسيحية، وهو يبدأ بعرض سريع لبعض المقولات السائدة عن العلاقة بينهما، مقدمة لإلقاء الضوء على موقف الكنيسة من العلمانية، من خلال الخطاب اللاهوتي ومن خلال العلاقة ما بين الكنيسة والدولة في المسار التاريخي. ومن أجل توضيح فكرته يبدأ الباحث بعرض الإرث الروماني الوثني، لينتقل إلى الحديث عن السلطتين الزمنية والدينية في المسيحية الأولى فيعرض لها بالتفصيل، ويتركها بعد ذلك لمعالجة حقبة الإمبراطورية المسيحية ولاهوت القيصرية البابوية.

وبعد الانتهاء من هذا العرض، يبدأ البحث بمعالجة بروز التعددية الطائفية، والتطورات التي شهدها اللاهوت وصولاً إلى بروز لاهوت العلمنة في الطوائف المسيحية لاسيما الكاثوليكية والبروتستانتية .

ويختم الباحث موضوعه بتقييم للعلاقة بين المسيحية والعلمانية، والحركة الناشطة التي تشهدها المجتمعات الأوروبية، والتي تظهر حنيناً إلى الماضي.

من شائع القول أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، أو أيضاً فصل الدين عن الدنيا...

ومن شائع القول أيضاً أن الإسلام هو"دين ودنيا" بينما المسيحية هي دين، وليس لها نظرية خاصة تتعلّق بتنظيم الدنيا.

القولان فيهما شيء من الصحة وشيء من الخطأ. إذن، القولان فيهما التباس.

فالعلمانية، من جهة، لها أبعاد، أو مستويات عديدة. من هذه المستويات أنها تقضي بفصل السلطة الدينية- كسلطة، وليس رجال الدين، كرجال دين، إذا ما أرادوا، بمعزل عن سلطة دينهم، ممارسة السلطة المدنية أو الدنيوية - عن سلطة الدنيا، وليس عن أمور هذه الدنيا...

كما أن العلمانية تقضي أيضاً بأن يخضع تنظيم أمور هذه الدنيا إلى العقل، والعقلانية، والعلم، وما يرتئيه الناس، في تجمّعاتهم البشرية، وما يرونه يحقق مصالحهم وحرّيتهم وسعادتهم، دون المساس طبعاً بحرّية الآخرين... وبالتالي ألاّ يخضع تنظيم أمور الدنيا، حتماً، وقسراً، لما يضعه الدين من قواعد وقوانين وأعراف، باسم الله... ومعنى ذلك أنه من الممكن أن تتفق إرادة الناس في تنظيم حياتهم المادّية، والاجتماعية، والسياسية، مع شرائع الدين - كلّياً أو جزئياً - أو لا تتّفق...

القول بأن المسيحية تفصل ما بين الدين والدنيا يعني أن المسيحية لم تشرّع لتفصيلات الأمور الدنيويّة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية... لكنّ القول هذا لا يعني أن المسيحية ليس لها حكم على ما هو دنيويّ، وبالتالي ليس صحيحاً أن المسيحية قد تقبل بكل النظم الاجتماعية. المسيحية تدخّلت - وتتدخّل - في بعض النظم الاجتماعية، كالزواج مثلاً والطلاق. كما أنها، كلّما سُنّت شرائع ظالمة للإنسان شجبتها ودعت أبناءها للسعي إلى تغيير هذه الشرائع الظالمة أو المفسدة للأخلاق أو المسيئة إلى الشخص البشري، وقد يذهب الشجب إلى حدّ إعلان العصيان المدنيّ مثلاً...

لذلك، من التبسيط المفرط القول بأن المسيحية دين وليست دنيا.

على أيّ حال سنحاول، في هذه المساهمة، إلقاء الضوء على موقف الكنيسة من العلمانية، من خلال الخطاب اللاهوتي ومن خلال العلاقة ما بين الكنيسة والدولة في المسار التاريخي.

١- الإرث الروماني الوثني

تحت تأثير الحضارة اليونانية المباشر، نظّم الأباطرة الرومان "المدينة الرومانية"، وصاغوا لاهوتها السياسي الوثني، حيث اعتُبر الإمبراطور "الحبر الأعظم" (Pontifex maximus) وابن السلف الذي تألّه بموته، وبالتالي المرشّح لأن يتألّه هو بدوره، والكائن المتّصل مباشرة بالآلهة التي أقامته رسولاً عنها لتأمين سعادة الجنس البشري.

من الطبيعي إذاً، في هذا الإطار، أن ينشأ اتحاد ما بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، بحيث يتلازم حتماً الخضوع السياسي مع الإيمان الديني، وبحيث يصبح أي عصيان لعبادة الآلهة، بكل أشكال طقوسها، عصياناً لسلطة روما. من هذه النظرة وتجسيداتها العملية بدأ الصراع المعروف تاريخياً ما بين الوثنية الرومانية المتربعة على عرش السلطة والمسيحية الناشئة. ومن هنا خرجت الاضطهادات التي نكّل بها الأباطرة الرومان المسيحيين الأوائل.

٢- السلطتان الزمنية والدينية والمسيحية الأولى

في جوّ توحيد كل السلطات في يد الإمبراطور الروماني جاءت المسيحية لتضع أمام السلطان الزمني حدوداً لا يمكن أن يتعداها. بالتالي يمكننا القول بأن المسيحية، في حقبتها الأولى الممتدة حتى القرن الرابع، فصلت ما بين"الدين" و"الدنيا" أو ما بين قيصر والله.

أشهر الآيات الإنجيلية التي يركز عليها اللاهوت المسيحي ليؤسس عليها الفصل ما بين الشأن الديني والشأن الدنيوي هي:

"أدّوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله" (متى ٢١:٢٢).

جاء كلام السيد المسيح هذا جواباً للفرّيسيين الذين أرادوا أن "يصطادوا يسوع بكلمة" حسب قول الإنجيل وذلك في ما يتعلّق بمسألة تأدية الجزية لقيصر أم لا.

وعنى المسيح بجوابه هذا عدم الخلط بين بُعدين:

بُعد الواجبات نحو قيصر وبُعد الواجبات نحو الله. فالواجبات في البُعد الأول تختلف عن الواجبات في البُعد الثاني. ومن ثمّ فإن طابع الجزية التي تحقّ لقيصر ليس كطابع الطاعة لله. فالأول نسبيّ وظرفي، أما الثاني فمطلق ونهائي.

هناك أيضاً قولان ليسوع مهمّان في هذه المسألة، قالهما عندما كان بيلاطس

يحاكمه، الأول قوله: "ليست مملكتي من هذا العالم" (يوحنا /١٨:٣٦)

والثاني قوله لبيلاطس:"لو لم تُعطَ السلطان من علٍ، لما كان لك عليَّ من سلطان" (يوحنا /١٩:١١).

إذن، يُستنتج مما سبق:أولاً، إن هناك شأن قيصر وشأن الله، ولا يجب الخلط ما بين الشأنين. ثانياً، إن السلطة مصدرها الله، وفي حال النزاع ما بين قيصر والله، فالله هو أكبر من قيصر.

مع هذا فإن تعاليم رسل المسيح، ولا سيما تعاليم بولس تتضمّن بوضوح دعوة المسيحيين للخضوع للسلطة الزمنية القائمة، والصلاة لأجل الحكّام. كما أن المدافعين عن المعتقد المسيحي كتبوا، في القرن الثاني، مشدّدين على وجوب ولاء المسيحيين سياسياً لحكّامهم المدنيين. ذلك أن المسيحي يعتبر أن رسالة السلطة الزمنية هي في تأمين السلم والنظام وهو ما يريده الله. فوجب إذن أن يصلّي المسيحي لمن يعتبره أداة فعّالة لتحقيق الإرادة الإلهية.

٣- حقبة الإمبراطورية المسيحية

عندما أصبح الإمبراطور قسطنطين، الحاكم شبه الوحيد للعالم، بعد أن انتصر في العام ٣٢٤ على ليقينيوس، انقلب وضع المسيحيين. فبعد أن كانت ديانتهم مضطهَدة أصبحت الديانة "الرسمية" المنتصرة.

إن الاسم الذي يطلق على هذه الحقبة، وعلى مستوى علاقة الكنيسة بالدولة، هو "بابوية قيصريّة" (Cesaropapisme)، وقد بدأ بممارسة مضمونه الإمبراطور قسطنطين وتبعه خلفاؤه. ويمكن تحديد هذا المصطلح، وباختصار، كما يلي: إنه نظام ترتبط فيه الكنيسة ارتباطاً وثيقاً بإحدى الدول المسيحية، فتخضع في الواقع لهيمنة هذه الدولة.

يُعتبر أسقف قيصرية فلسطين، المعروف بأوسابيوس القيصري، المنظّر اللاهوتي الأول والأكبر للإمبراطورية المسيحية في عهد قسطنطين. ففي كتاباته، وفي عظاته التي كان يلقيها بحضور الإمبراطور قسطنطين، حلّل تطور البشرية ووضعه في منظار العناية الإلهية. وقاده تحليله هذا إلى القول بأن توحيد شعوب البحر المتوسط، سياسياً، تحت قيادة روما، كان شرطاً ضرورياً لبناء الوحدة الدينية في

إمبراطورية، أصبحت مسيحية بإرادة قسطنطين. لقد اجتمعت هنا عناصر ثلاثة "السلم الروماني" (RomanaPax) الذي حققته روما للعالم، وعظمة الإمبراطورية، وأخيراً انتصار الإيمان المسيحي على الوثنية. ويستنتج من ذلك أن الإمبراطور - وهو السيد الأوحد على الأرض - يطابق ملك السماء الأوحد، وأن مُلك قسطنطين يحقق العهد الذي قطعه الله للشعب المختار. ويذهب أوسابيوس بعيداً، فيقول: إن الإمبراطور ليس فقط أداة القدرة الإلهية بل هو صورة "اللوغوس" (الكلمة) الإلهية. فظهور قسطنطين إذن في تاريخ البشرية يندرج في التصميم الإلهي، وهو بالتالي مهيّأ منذ الأزل.

نلاحظ أن مثل هذا اللاهوت السياسي المسيحي الذي يتحدّث عن إمبراطور هو صورة الله، إنما هو استعادة لنظرية قديمة، وتكييفها مع الإطار المسيحي المستجدّ، وهذه النظرية هي الملَكية المقدسة، وتمتدّ جذورها إلى التراث الهيلّينيستي.

وهنا أخذ قسطنطين دوره هذا على محمل الجدّ. فاعتبر أنه المسؤول دينياً عن إيمان رعيته، لا بل ماثل ذاته مع الأسقف، واعتبر بعضهم أنه "أسقف الخارج" واعتبر هو نفسه وكأنه "الرسول الثالث عشر للمسيح" و"موسى الجديد" و" داود الجديد"...

إن النتائج المترتبة على عدم الفصل ما بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية كانت في تلك الحقبة، عديدة وكبيرة الأهمية: منها أن تطابق حدود الكنيسة المسيحية مع حدود الإمبراطورية الرومانية جعل من أيّ مسّ بالكنيسة خيانة للإمبراطورية. وللحفاظ على الوحدة المزدوجة، لجأ الأباطرة إلى العنف كوسيلة اعتيادية. كما أن الكنيسة نفسها، كي تحل الانشقاقات العقائدية والهرطقات، غالباً ما لجأت إلى الإمبراطور معتبرةً إياه "ذراعها الدنيويّ" (Bras séculier). وأصبحت الهرطقة الدينية جرماً مدنياً تعاقب عليه المحاكم المدنية، كما أصبح الحرْم الكنسي سبباً لعقوبات تطبّقها الدولة.

٤- الدولة المسيحيّة... غرباً

كيف كان، في الغرب، واقع العلاقة ما بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، طيلة الفترة التي طغت عليها، في الشرق، سمة "البابوية القيصرية" والتي تحدّثنا

عنها قبل قليل ؟

كان الجوّ العام في الغرب اللاتيني، مختلفاً، إلى حد ما، عمّا كان عليه في الشرق البيزنطي. والسبب الأساسي في ذلك يعود إلى أن بيزنطية عرفت باستمرار "المركزية" على الصعيد السياسي، وأن كنيستها اتّسمت إلى حدّ كبير بطابع "قومي". أما في الغرب- وبسبب اللامركزية السياسية في تلك الحقبة، وبسبب البنية الاجتماعية "الاقطاعية" الواضحة والراسخة، والتي ما عرف الشرق مثلها تماماً- فقد تميّزت العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية، حتى العام ١٠٥٧، بالمدّ والجزر: فتارة كان الباباوات مستقلين دينياً، وأحياناً فاعلين سياسياً، وطوراً كان الملوك مهيمنين على مقادير السلطة الروحية والزمنية في آن معاً.

في العام ١٠٥٧ انتُخب اسطفانوس التاسع، بابا روما دون موافقة البلاط الإمبراطوري. ثم إن خلفه، البابا نيقولاوس الثاني، حوّل الأمر الواقع إلى حقّ شرعي يعطي البابا وحده حقّ تعيين الكرادلة. ومن ثمّ فتح المعركة ضد ما درجت عليه السلطة الزمنية بتصيب الأساقفة معتبرة أن هذا من اختصاصها.

وبعد سنوات قليلة، نرى الكنيسة الغربية، مع ولاية البابا غريغوريوس السابع، تتجه إلى أن تعكس الأنظومة البيزنطية المعروفة "بالبابوية القيصرية"(Césaropapisme) فتجعل منها "قيصرية بابوية" (Paposésarisme) (إذا صحّ التعبير، إذ هو غير مألوف كالأول، شكلاً، لا مضموناً).

٥- لاهوت "القيصرية البابوية"

ابتداءً من القرن الحادي عشر راح باباوات روما يمارسون سلطتهم الروحية (La chrétienté). ولقد بنوا ممارستهم هذه على نظريات لاهوتية، منها:

إن السلطة الزمنية إنما تشكّل "الذراع الزمني" للسلطة الدينية، بينما هذه الأخيرة تشكّل"الذراع الروحي". وبمعنى آخر فالذراع الزمني هو تحت إمرة السلطة الروحية، تستعمله عند الحاجة. بذلك يصبح البابا رأس العالم المسيحي، بينما تناط بالملوك وظيفة تنفيذ المهمّات المادّية. هذه الممارسة هي التي أخرجت نظرية

"السيفين"، أي أن البابا يمتلك السيفين، الروحي والزمني، وقد ارتكزت هذه النظرية على تفسير رمزي للآية الإنجيلية حيث يقول الرسل للمسيح، قبل آلامه:"يا رب، هاهُنا سيفان". فقال لهم:" كفى" (لوقا/ ٢٢:٣٨).

ولقد ارتكز بعض الباباوات على نظرية "السيفين" هذه في صراعاتهم مع الأباطرة والملوك.

نجد عند القديس برنردوس (١٠٩٠-١١٥٣) كتابات تؤسس نظرية "السيفين". فلقد كتب " تُعلّمنا الكلمات الإنجيلية أن السيفين، الروحي والزمني، هما تحت سلطة بطرس.. إلاّ أن السيف الروحي تستخدمه الكنيسة، بينما السيف الزمني يُستخدم لحساب الكنيسة. الأول تستخدمه يد الكاهن، أما الثاني فتستخدمه يد الملوك والفرسان تحت إمرة الكاهن وبموافقته. فمن الضروري أن يخضع الثاني للأول وأن تكون السلطة الزمنية تحت سيادة السلطة الروحية".

هناك نظرية أخرى، تصرّف على أساسها، باباوات القرون الوسطى، هي نظرية "السلطة المباشرة. إنها تدّعي تأسيس ولاية البابا على أمور الدنيا تأسيساً لاهوتياً واضحاً.

أصحاب هذه النظرية يعتبرون أن السلطة الروحية في الكنيسة تتضمّن السلطة الزمنية. فالمسيح، الذي هو كاهن وملك في آن معاً، قد انتدب بطرس وخلفاءه لممارسة سلطانه الكامل. أما على صعيد الممارسة العمليّة، فالبابا لا يستخدم في الحالات العاديّة إلاّ السلطة الروحية. لذلك، ووفق إرادة المسيح، عليه أن ينتدب ملوك وأمراء الدنيا لممارسة السلطة الزمنية وبشكل عاديّ. إلاّ أنه يستعيد هذه السلطة الزمنية في حالات قصوى، كحالة الخطيئة العلنيّة، أو في شغور مركز السلطة الزمنية، أو عندما تستدعي أوضاع محدّدة، وفي حالات استثنائية، أن يأخذ البابا مسؤولية تحمّل السلطة الزمنية للمصالح العليا للعالم المسيحي.

٦- من بروز التعدّدية الطائفية حتى تكريس الحقّ بالحرية الفردية

إن الكنيسة، في موقفها من "الدين" و "الدنيا" ستعرف، ابتداءً من النصف الثاني من القرن السادس عشر وحتى أيامنا، تحوّلات عميقة وجذريّة. فمع النهضة

الثقافية، وبداية نشوء الدول القومية في أوروبا، ستبدأ السلطة الكنسيّة بالتراجع عن مطامحها الدنيوية والانكفاء، شيئاً فشيئاً، ضمن أسوار المدينة الروحية، إذا صحّ التعبير.

لكنّ الأحداث الأكثر أهمية في دفع الكنيسة عن التخلّي عن سلطتها الدنيوية هي بلا شك الإصلاح البروتستانتي أو الإنجيلي، ومن ثمّ الثورة الفرنسية. فالإصلاح سيطرح مسألة التعدّدية الطائفية على الساحة الأوروبية. والتعددية الطائفية لن تكتسب حقّها وشرعيتها إلاّ من خلال المآسي والحروب الطائفية التي عصفت بشعوب أوروبا لأكثر من مائة عام. لكن تكريس التعدّدية هو بالضرورة تقليص للسلطة الدينية، أو أقلّه تقليص لمطلقيّتها.

أما الثورة الفرنسية، والثورات العلمية والتكنولوجية التي أعقبتها، فإنها طرحت مسألة الحرية. فالحرية، هنا، اتخذت بعداً جديداً حينما ارتبطت بالشخص البشري وأصبحت بالتالي تعلو على المجتمع. حينئذ يصبح بإمكان الإنسان، الإنسان الفرد، أن يؤمن أو ألاّ يؤمن. أصبح ضميره الشخصي هو المقياس.

فالحرية، في هذا المفهوم، تقود حتماً إلى التمييز بين مستوى الضمير الفردي ومستوى الشأن العام. فلن تعود للدولة، أي دولة، صلاحية بتحديد الحقيقة.

إنه الباب، وقد فُتح على مصراعيه، الذي يقود إلى العلمانية.

وتصبح الحقبة الأخيرة من تاريخنا حقبة صراع الدين مع العلمانية.

٧- لاهوت العلمنة

ماذا كان موقف الكنائس المسيحية من العلمانية حين تشرعنت هذه الأخيرة في دساتير وقوانين الدولة الغربية ؟

لا بدّ من التأكيد أن الكنائس الغربية، جميعها، قبلت رغماً عنها تكريس علمانيّة دولها. مع هذا، فلقد قامت محاولات لإضفاء نوع من الشرعية اللاهوتية على النظام العلماني.

الاجتهادات الأكثر جدّية وعمقاً في صياغة لاهوت يبرّر العلمنة كانت بروتستانتية. أما اللاهوتيون الكاثوليك فمنهم مَن حاول، بخفَر، التأقلم لاهوتياً مع الوضع العلماني المستجدّ، ومنهم مَن بقي متمسّكاً بصيغة "العالم المسيحي" منادياً بعودته بشكل مستميت.

أ- لاهوت العلمنة البروتستانتي

لن نذكر هنا جميع المواقف اللاهوتية البروتستانتية المعاصرة والمتعلّقة بظاهرة العلمنة. بل نذكر، وبإيجاز، أهم ممثلي التيّارات في هذا الشأن.

الإشكاليات الأساسية التي بنى عليها اللاهوت البروتستانتي تفكيره وبحثه، طُرحت على الشكل التالي: هل باستطاعة اللاهوت المعاصر أن يدحض فرضية التناقض القائم ما بين الإيمان المسيحي والعالم المعاصر المعلمن؟ وبالتالي، هل بالإمكان عدم رفض هذا العالم بشكل مسبق، أو- في أفضل الأحوال- قبوله كواقع حتمي لا مفرّ منه، واعتماد مسلك راعوي يتناسب، في آن معاً، مع متطلبات الإيمان وقدريّة العلمنة ؟ أم إنه يمكن، لاهوتياً، الوصول إلى التأكيد بأن ظاهرة العلمنة هي نتيجة شرعية وضرورية للإيمان المسيحي نفسه ؟

غوغارتن: لاهوتيّ العلمنة الأول

لا شك أن فريدريك غوغارتن كان أول مَن جعل من العلمنة موضوعاً مميّزاً لتفكير لاهوتي منهجي. لم يحاول أن يعطي العلمنة شرعية لاهوتية وحسب، لكنه أيضاً، وبنوع أخصّ، صبّ اهتمامه على إبراز كل المعاني التي يمكن تضمينها العلمنة في الصميم، وذلك، من جهة، لكي يطمئن المسيحي بأن العلمنة يمكن أن لا تشكّل خطراً على إيمانه، ومن جهة أخرى، ليكشف جميع الالتباسات التي يمكن أن تنطوي عليها العلمنة، وبالتالي، الأخطار التي قد تنجم عنها أحياناً، وتطال العالم والمسيحية في آن معاً.

إن لاهوت العلمنة في نظر غوغارتن يرتكز على إجراء تمييز واضح ما بين الله والإنسان، ما بين الإيمان والعالم، وما بين الوحي والتاريخ. على هذا الأساس، فإن علاقة الإنسان مع الله بالإيمان، وعلاقة الإنسان مع العالم بإخضاعه الطبيعة، هما علاقتان مرتبطتان الواحدة بالأخرى ارتباطاً وثيقاً. ومن الممكن أن يؤدّي فكّ الارتباط ما بينهما إلى إحداث اختلال في التوازن الأمثل. فعلى الإنسان أن يحافظ على طهارة الإيمان، وعلى دنيوية العالم. فلله وحده ملكيّة المعنى الأخير، ولله وحده ملكيّة وحدة التاريخ. أما الإنسان فعليه أن يبقى في تساؤل غير منقطع. أما إذا ما انقطع الإيمان عن التساؤل وتحوّل إلى دين يبني العالم مسيحياً، أخطأ، ونتج عن

خطيئته ما فعلته المسيحية التاريخية، على مرّ العصور، حينما لم تعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وما للعقل للعقل.

وإذا ما "تعلمن" الإيمان، وقع في لا شرعية. فالإيمان لا يمكن أن يصبح جواباً نهائياً وأكيداً ومحكماً لما لا يملك جواباً له إلاّ الله، أي لما هو الشكل النهائي للمصير، والشكل النهائي للتاريخ. ذلك لا يعني أن على الإنسان ألاّ يسعى، عبر التساؤل غير المنقطع، للحصول على الجواب. فإن لم يسعَ لن يكون إنساناً تاريخياً. لكنه لن يتطّح معتداً أنه يمتلك الجواب النهائي.

العلمنة معرّضة، هي أيضاً، لأن تتحوّل إلى"إيديولوجيا علمانوية"(Idéologie sé-cularisté). تصبح كذلك عندما ينقطع الإنسان عن الإيمان، ويعتبر نفسه المالك المطلق للعالم كلّه. حينذاك يقع في العدميّة، أو في الشك المطلق، أو في كل أنواع المطلقيات.

بونهوفر"نبي" العلمنة

إذا كان فريدريك غوغارتن هو مَن أطلق "لاهوت العلمنة" المنهجي، فإن ديتريش بونهوفر اعتُبر من كبار"أنبياء العلمنة". كتاباته متعددة ومتنوعة في اهتماماتها، ولربما أنها طابقت حياته المضطربة. فلقد قاده التزامه ضد العنصرية والنازية إلى المعتقل ومن ثمّ إلى الاستشهاد.

كتاباته الأخيرة، وهي رسائل كتبها في السجن، عرفت انتشاراً واسعاً وشهرة أوسع. فكره الذي عبّر عنه في اتجاهات متعدّدة تضمّن، هنا وهناك، زاداً تغذّى منه العديد ممن حاول تأسيس العلمنة مسيحياً، وشكّل دفاعاً عن العلمنة الراديكالية باعتبارها إمكانية مميّزة لإعادة اكتشاف إله الوحي الحقيقي.

يلاحظ بونهوفر أن الدين - ويفضّل أن يسمّيه "تديّناً" - ينحسر ويتلاشى ويتطابق مع عصر ثقافي. وهو لا يأسف لحدوث مثل هذا الأمر. ذلك لأن الإيمان المسيحي، برأيه، يجب ألاّ يرتبط بهذا العصر، ولا بأيّ من الثقافات التي عبّرت، تاريخياً،عنه. لا بل إن الإيمان المسيحي يكتسب نقاءً ومناعةً وعمقاً إذا ما تحرّر من كل ارتباطاته الثقافية وارتهانه للأشكال الدينية. ويخلص إلى القول: إن إله الوحي، وإله الإنجيل، مختلف جذرياً عن إله"الدين".

على هذا الأساس يصبح بإمكان إنسان القرن العشرين، الإنسان المعلمن، أن يؤمن

بالمسيح يسوع. لكنّ بونهوفر لا يبدو مهتمّاً بشكل أساسي ومباشر بأن يقوم بمسعى توفيقي. اهتمامه الأساسي، فيما هو يعرّي الإيمان المسيحي من ثيابه الدينية، أن يسلط الضوء على حقيقة هذا الإيمان، وأن يعرّف بالتالي عن الله الذي هو موضوع هذا الإيمان. فالمسيح، في نظره، يجب ألاّ يكون فقط "موضوع الديانة"، أي موضوع قطاع معيّن ومحدّد ومحصور، يندرج في سياق الواقع الذي يعبّر فيه الوجود البشري عن ذاته. بل يجب "أن يكون المسيح شيئاً آخر مختلفاً بالكلّية: يجب أن يكون حقاً سيّد العالم". لذلك على الإيمان ألاّ ينكفئ في عالم "الدين" الضيق، بل عليه أن يحيي الوجود بكلّيته. إن"الفعل الديني"، يقول بونهوفر، هو دائماً فعل جزئي، أما "الإيمان، فإنه فعل حياة".

المسيحية إذن، ليست ديانة هروب، أو وصفة روحية يستخدمها "المرشحون إلى السماء" حسب تعبير الفيلسوف فويرباخ. لكنّ المسيحية ليست من جهة أخرى، تطويعاً عملياً للواقع وتطابقاً انتقائياً مع أشكاله المتعددة. إن الله في يسوع المسيح هو بنية الواقع ومركزيته. يسوع المسيح هو الله الذي أصبح إنساناً لكي يصبح كإنسان، مسؤولاً أمام الله عن الكائنات والأشياء بكلّيتها. فإذا اعتُبر أن ماهية الديانات تقوم، وبمساهمة روحية، بسدّ كل أنواع العجز البشري، فالمسيحية ليست بديانة. المسيحية، تشبّهاً بيسوع المسيح، هي، في آن معاً، مقاومة مسؤولة، وطاعة مصلّية، بنويّة، واثقة. الله ليس سدادة تفسيرية لسدّ فراغات جهل الإنسان، وليس منافساً حسوداً للإنسان عندما يقوم هذا الأخير بتحمّل مسؤولياته. بل إنه كفيل المسؤولية التي يتحمّلها الإنسان.

٩- كوكس وكتابه "الأكثر مبيعاً" في أميركا

لا شك أن الكتاب الذي عالج العلمنة وعرف أوسع انتشار، هو كتاب اللاهوتي الأميركي هيرفي كوكس (Harvey Cox) "المدينة العلمانية". حين نشر هذا الكتاب، في نيويورك عام ١٩٦٥، احتل بسرعة مرتبة الكتب الأكثر مبيعاً في أميركا (Best Seller).

الأطروحة الأساسية التي حملها كوكس هي التالية:

على الرغم من أننا لا نستطيع اعتبار المدينة العلمانية أنها هي ملكوت الله، فإن

هذه المدينة تفتح أمام الإيمان المسيحي آفاقاً جديدة وإمكانيات فريدة. بفضلها، يمكننا اكتشاف أبعاد جديدة في الإنجيل. كما أنها جديرة، أكثر من أي شكل آخر من أشكال المدنيّة، بأن تستجيب للمخطط الإلهي.

يسارع كوكس - وكما فعل قبله غوغارتن، إلى التمييز ما بين العلمانية والعلمانوية، رافضاً الأخيرة كونها، على حدّ تعبيره - إيديولوجيا، ورؤية للعالم منغلقة، تتحوّل في وظائفها، إلى ديانة جديدة.

يرى كوكس أن الدنيوية هي، من جهة، شرط للمجتمع التعدّدي، ومن جهة أخرى، فرصة للإيمان لكي يتحرّر من جميع ارتهاناته الأيديولوجية.

وعندما يتحدّث لاهوتي العلمنة عن مفهوم الله نسمع خطاباً يندرج في ما سمي بلاهوت السياسة، أو بلاهوت التحرير. فلا يحسن، في رأيه، أن نطرح مفهوم الله مجردين إياه عن علاقته الوثيقة بالواقع الاجتماعي والسياسي. وإلاّ حوّلنا الله إلى مجرد كلمة .لذلك، يجب أن تحلّ السياسة محل الماورائيات في اللغة اللاهوتية. ووظيفة اللاهوتي تقوم بأن يحدد دور الإنسان عندما يصبح هذا الأخير استجابة لنداء الله، وأن يبحث لإيجاد السلوك البشري الصالح، للحفاظ على إنسانية الحياة الإنسانية في العالم". إلاّ أن كوكس لا يريد إطلاقاً أن يُفهم من كلامه بأنه يقف في مصفّ الذين يحوّلون المسيحية إلى تيّار إنسانوي. فبعد أن يؤكّد أن الإنسان مسؤول عن العالم وعن التاريخ يطرح سؤالاً جوهرياً، وهو التالي: هل إن مسؤولية الإنسان هذه أسندها هذا الأخير لذاته أم أعطيت له ؟ " الله ليس الإنسان، والإنسان لن يكون مسؤولاً إلاّ عندما يستجيب لإرادة الله". والله لا يختزله الواقع البشري أو المشاريع الإنسانية.

يحاول كوكس بناء لاهوت أُخرويّ، اسكاتولوجي، جديد، حيث يكون الله كائناً "في المستقبل" وليس في عالم "ما ورائي". وبالتالي لن يكون الله في رأيه، في الاتجاه العمودي، وفي التعالي المطلق، بل في الخط الأفقي للتاريخ، لأن فعله يظهر في التاريخ. فلن يُقال ـ إذا صحّ التعبير ـ إن الله هو"الكائن" بل هو"الذي يأتي"، بما لهذه الكلمة من شحنة نبوية تقضي بتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية، وبناء السلام.

ومن جهة أخرى، يمكن القول أيضاً أن كوكس عندما يبشّر بالعلمنة (Sécularisation)، إنما ينصبّ اهتمامه بنزع القدسية (Désacralisation) عن المدينة الأرضية المعاصرة، وليس فقط بتعزيز"الإيمان" على حساب "الدين" بل أيضاً بتحطيم الأوثان

المعاصرة التي اتّخذت طابع القدسية، كالجنس والمال خاصة، وعبادة الشخصية، والنجومية، وكل مظاهر التمجيد والتأليه.

(ب) لاهوت العلمنة الكاثوليكي

إن اللاهوتيين الكاثوليك، ولو أن بعضاً منهم تعرّض لموضوع العلمانية، لم ينتج أحد منهم عملاً منهجياً متكاملاً يدخل مباشرة ضمن ما سمّي بلاهوت العلمنة. لا بل إنّ الطابع الغالب على كتابات هؤلاء هو طابع "ردّة الفعل"، أي الردّ على لاهوت العلمنة البروتستانتي، إما تعاطفاً وإما رفضاً قاطعاً.

مع ذلك فإنه من الممكن إيجاد لاهوتيين بعضهم كتب مقالات خُصصت مباشرة لمعالجة العلمنة لاهوتياً، وبعضهم الآخر ألّف كتباً لاهوتية في مواضيع تتعلّق، ولو بطريقة غير مباشرة، بالعلمنة وانعكاساتها اللاهوتية.

لا شك أن المجمع الفاتيكاني الذي عُقد ما بين ١٩٦٢و١٩٦٥ هو الذي دعا اللاهوتيين الكاثوليك إلى المغامرة في قراءة "علامات الأزمنة"، ومنها معنى الإيمان ومكانة الدين، ومستقبل الله في عالم معلمن...

فما هي المنطلقات التي جاء بها هذا المجمع لتشكّل أساساً لتفكير لاهوتي جديد؟

قرارات المجمع المتعلّقة بهذا الموضوع نجدها بشكل رئيسي في الدستور الراعوي: "الكنيسة وعالم اليوم".

ومن الممكن القول بأن توجيهات المجمع الفاتيكاني الثاني تندرج تحت هاجس "حضور الكنيسة في العالم".

إلاّ أن معظم اللاهوتيين الكاثوليك انطلق من رغبة واحدة مشتركة، ألا وهي: في ظل الأوضاع الراهنة، حيث المجتمعات الحديثة استقلّت عن الكنيسة، كيف يمكن للكنيسة، من جهة، أن تقبل بزوال صيغة "البابوية القيصرية"، أو ألاّ تأسف لموت "الحقبة القسطنطينية" وأن تقبل أيضاً بأفول الصيغة الغربية المسمّاة "العالم المسيحي (Chrétient éLa) ومن جهة أخرى، ألاّ تتنكّر لطبيعتها الروحية، ولرسالتها، وألاّ تذوب في "المجتمع المعلمن كلّياً"؟

أكتفي هنا فقط بذكر بعض الأسماء:

من أهم المحاولات اللاهوتية "التوفيقية" أو "التكييفيّة" محاولة اللاهوتي الألماني

كارل راهنر الذي صبّ اهتمامه على صياغة فكر لاهوتي منهجي حول "الكنيسة".

ولربما أن اللاهوتي الفرنسي الأب ماري ـ دومنيك شوني (Chenu) وعلى الرغم من أن فكره يندرج ضمن تيّار "اللاهوت التوفيقي" فيما يتعلّق بالعلمانية، هو أكثر اللاهوتيين الكاثوليك تفهّماً لظاهرة العلمنة وتعاطفاً مع مضامينها.

مقابل التيّار اللاهوتي الكاثوليكي الذي حاول جاهداً، وانطلاقاً من مناخ المجمع الفاتيكاني الثاني، أن يلائم ما بين اللاهوت التقليدي وبين مضامين ظاهرة العلمنة المعاصرة، هناك تيّار آخر محافظ لم يقبل بانفتاح المجمع المذكور على العالم، ولربما بقي يحنّ إلى العالم المسيحي القديم وخشي أن تفقد الكنيسة سلطتها ومكانتها في المجتمع. أبرز ممثّل لهذا التيّار المحافظ هو الكاردينال الفرنسي الجيزويتي جان دانييلو.

ما هي، اليوم، حصيلة كل هذه المحاولات والجهود ؟

يبدو أنه، في العالم البروتستانتي، قد حسمت نهائياً مسألة السلطتين، ولم يعد أحد يتمنى أن تعود من جديد "حقبة قسطنطينية" أو أن تعود الكنيسة إلى "العالم المسيحي".

أما في العالم الكاثوليكي فلم يزل هناك مَن يحنّ إلى الماضي، ولو عرف أنه راح إلى غير رجعة، يحنّ ويصرّح بحنينه هذا.

لكن هناك مَن يحنّ ولا يصرّح، إنما يسير، ولو عن غير وعي، أو مداورةً، باتجاه حنينه هذا. وهنا نعني كل المحاولات التي تقوم بها الكنيسة الكاثوليكية كي تعود من النافذة بعد أن خرجت من الباب، وأن يعود إكليروسها بثياب علمانية بعد أن أُخرج ملتحياً ومرتدياً الثوب الإكليريكي. هذه العودة ترتكز على حرية المعتقد، وعلى التعددية، وعلى الليبرالية ـ وهي من أسس المجتمع المُعلمن ـ وهذا ما يمكن تسميته تحوّلات الطائفية إلى تجمّعات، ومنظمات وتيارات وأحزاب سياسية ونقابية واجتماعية،" كالديمقراطية المسيحية"، و"حركات الشبيبة" و"النقابات المسيحية" و"المؤسسات الخيرية"، و"الكشافة"، الخ...

خلاصةً، يُحكى اليوم عن"عودة المقدس"، أو"عودة التديّن" في المجتمعات الغربية... فما هي حقيقة هذه العودة ؟

كما يُحكى عن أفول الأيديولوجيات، كالماركسية، والقومية، وغيرها، في ظل ما يسمّى بظاهرة "العولمة"...

إنه موضوع يتّصل بظاهرة "العلمانية"، لكنّ معالجته تتطلّب ظرفاً آخر.

العلمانية والدين
الحدود من وجهة النظر الغربية

كارتسن ويلاند[١]
ترجمة: أحمد عيد تفاريق

تتابع هذه المقالة المحتويات المختلفة للعلمانية الغربية وتطورها. وتبرهن بأن العلمانية بهذا المعنى لديها ثلاث عناصر جوهرية، وهي أكثر من أيديولوجيا سياسية ضعيفة بل متضمنة، وبشكل عميق، في السياق المجتمعي. وهذا يخالف مفهوم العلمانية الذي خبره العالم العربي. ومن خلال النص سوف يشير الكاتب بشكل رئيسي إلى الإنجازات التي حققتها العلمانية الأوروبية كنتيجة لحركة التنوير.

كما تبحث المقالة بعد استكشاف بعض الاختلافات الحاسمة، عن إمكانيات وجود أسس مشتركة في الفلسفة والممارسة، بين الفكر الإسلامي والعلمانية.

وهذا البحث يتكئ على ما خبره الكاتب من النقاشات التي جرت في معهد المعارف الحكمية في بيروت، لذلك جاء كما يفصح الكاتب محاولة للإيضاح والتفصيل في بعض النقاط التي نوقشت.

وهو محاولة جدية للنقاش والحوار، مقدمة للوصول نحو فهم متبادل للأفكار دون تجاهل أي اختلافات في الرأي.

العنوان المعطى لعرضي أقصد به "حدود العلاقات بين العلمانية و الدين" من المنظور الغربي. و سأركز بشكل رئيسي على العلمانية من جهة والإسلام من جهة أخرى.

هناك على الأقل عقبتان في هذا العنوان. الأولى أصبح من الصعوبة بمكان إعطاء وجهة النظر الغربية حول هذه المواضيع. وسنواجه نفس الصعوبة على الأقل في حال وجهة النظر الإسلامية، حيث لا حدود واضحة المعالم.

لقد فقدت نظرية التجديد بريقها للعديد من المفكرين الغربيين أيضاً، وطبقاً لهذه النظرية هنالك نمط موحد أو أكثر للتطور، يتضمن التصنيع، تقسيم العمل، زيادة الكفاءة، عن طريق تسريح الفائض عن الحاجة استناداً إلى مبدأ Weber, التفرد، العلمنة. و تظهر ملامح الحداثة في العديد من الدول الإسلامية، بينما تضمحل العلمنة شيئاً فشيئاً. ولقد دعا العديد من المفكرين كالمفكر السوري الطيب تيزيني إلى التمييز بدقة بين الحداثة و التجديد، خصوصاً في إطار المسلم العربي، لأن التجديد له مفهوم سلبي و يثير ردود أفعال عكسية عند الآخرين، حيث يذكّر بعهود الاستعمار.

وبالرغم من أن نظرية التجديد تجاوزت ذروتها في العالم الغربي، ما تزال هناك نزعة إلى اعتبار العلمنة عنصراً أساسياً في التطور المعاصر.

في هذا السياق، يُعرف التقدم الاجتماعي والسياسي، اصطلاحاً، على أنه عتق البشر من التراكيب الدينية والتقليدية السالفة التصور. والمبدأ القائل أن حقوق الإنسان يمكن أن تُعرف دون اللجوء إلى مذاهب دينية هو جزء من هذه المدرسة.

العقبة الثانية، هي في مصطلح العلمانية نفسه، فهو مثير للجدل. ولإيجاد الحدود بين العلمانية والدين يجب أن نقابل مفهوم العلمانية الغربي بالمفهوم الإسلامي العربي.

أولا للعلمانية مظاهر عديدة موجودة بتفسيرات مختلفة في دول الغرب نفسها. بالإضافة إلى ذلك وبوضوح أكثر، العلمانية لها مضامين مختلفة في الغرب وفي الشخصية الغربية.

مرت العلمانية في أوروبا بمراحل تطور طويلة نظرية، اجتماعية، اقتصادية، وسياسية. مع أن المؤمنين والمفكرين المسيحيين صادقوا على أن مفهوم العلمانية هو وليد حركة التنوير التي قام أبطالها بالتدقيق في التفاسير والمبادئ الدينية، وارتابوا

فيها علناً، وفي بعض الأحيان خاطروا بحياتهم بمواجهتهم للمؤسسة الكنسية.

الربوبية، الاستقراء، العقلانية، التشكيك، أصبحت ميول مفكري ذلك العصر، مع الإيمان المتفائل بتقدم الإنسان وتطور القانون الطبيعي (على عكس التعاليم القانونية الدينية التقليدية)[٢]. هذه التيارات الفكرية قصدت فوق كل شيء: أنا أؤمن فقط بما أرى وبما أضع بنفسي، أنا لا أؤمن بالتفسيرات الدينية السابقة التصور. وإذا آمنت بالله، فإنه سيكون مستقلاً من حيث تعريفه عن مؤسسات الكنيسة التي هي من صنع الإنسان. إنه فكرة ناتجة عن قدراتي العقلانية.

ووفقا لذلك، عرّف الفيلسوف الألماني إمانويل كانت التنوير بأنه "خروج الإنسان من أعباء نفسه الأخلاقية الفجة"[٣]. و عرّف الإدراك بأنه استخدام المنطق دون الحاجة إلى إرشاد الآخرين. وهذا كما توقع لا يحتاج فقط إلى المنطق بل إلى الشجاعة أيضاً.

ولذلك، العلمانية في الغرب هدفت أساساً إلى الحد من "تسلّط القلة" الذين يفسرون كتاباً يعتبر مقدساً، والذين يشعرون بأنهم مخولون بتشكيل أجواء الناس الخاصة، الاجتماعية وكذلك الحياة السياسية. العلمانية أكثر من مجرد أيديولوجيا سياسية، مع أنها أحدثت تغييرات سياسية عميقة. إنها تجربة شخصية و قناعة وفي الوقت نفسه، جزء من التطور المجتمعي. وما الفصل بين الكنيسة والدولة إلا ميزة واحدة فقط، وغالباً وليس دائماً، ما تكون المحصلة السياسية النهائية.

هذا الفصل، كان له بوادر سياسية في مؤتمر المصالحة الدينية في اوغسبرغ ١٥٥٥م وفي مؤتمر المصالحة في ويستفاليا ١٦٤٨م، بعد حرب طويلة دامت ٣٠ عاماً، دمرت أجزاء كبيرة من وسط أوروبا. فقدت الكاثوليكية احتكارها الروحي، الاجتماعي والسياسي بعد إصلاح مارتن لوثر البروتستانتي. أصبحت الطائفية سبباً دائماً للنزاع، ومن خلال مصالحة ويستفاليا، أصبح الدين خاضعاً لتنظيمات الدولة القانونية. بكلام رمزي، دُعي المحامون إلى طاولة المفاوضات، وأُجبر رجال الدين أصحاب السلطة سابقاً على الرحيل. وتم القضاء على الدعوة إلى أممية دينية واستبدادية بشكل نهائي، حيث كان لا بد من الفصل بين قانون الدولة الداخلي والدين، بهدف تحقيق السلام ونظام جديد من المساواة وسيادة الدول في أوروبا.

بالرغم من ذلك، بعد ويستفاليا قويت الكنائس ضمن دولها، وحظر الدين على السياسة الخارجية، واتضح فيما بعد بأنه وسيلة فعالة لمنع حروب دينية أو طائفية،

مع ذلك ليس كل الحروب بشكل عام. وسوف يتطلب بعض الوقت حتى يتحدى الدين بشكله العرفي والروحي من قبل السياسة المحلية. حدث هذا خلال الثورة الفرنسية في ١٧٨٩م، ومهد الأرض للشكل اللاحق من العلمانية السياسية في فرنسا وحتى يومنا هذا.

وكما أسلفنا، العلمانية بالمعنى الأوروبي أكثر من الفصل بين الكنيسة والدولة (laïcité) وبمحاذاته تخصيص الدين، وعلى نطاق أوسع، لاتديّن الناس (تردٍّ في العقيدة الشخصية والممارسات الدينية) وخاصة في أوروبا وبشكل متزايد في أواخر القرن الماضي[٤].

الإلحاد كظاهرة جماهيرية، هو تطور حديث جداً. هيأ له التنوير، ودخل الكثير منه حيز التطبيق بعد انتشار الفكر الماركسي عن طريق ثورة أكتوبر في روسيا في ١٩١٧ م، وبشكل أقوى بعد ثورات ١٩٦٨م الاجتماعية في المجتمعات الغربية، التي تحدّت السلطات القديمة بشكلها الروحي، الاجتماعي أو السياسي.

و هيمن اللاتدين في أوروبا على المهاجرين المسلمين والمسلمين الأوروبيين كالبوسنيين مثلا[٥].

ومع ذلك فإن مظاهر العلمانية الثلاث - فصل الكنيسة عن الدولة، تخصيص الدين، اللاتديّن - ليست بالضرورة ظاهرة بنفس المدى في كل الأماكن. وهنا ندخل إلى الفروقات بين الدول الغربية.

على سبيل المثال، ألمانيا الشرقية أصبحت واحدة من أكثر الأقاليم اللادينية، فنسبة ٦٩٪ من الناس بدون مذهب (عام ٢٠٠٠)[٦]. وكذلك اللا تديّن بلغ ذروته، وبشكل متزايد، في ألمانيا الغربية حيث لا يوجد فصل تام بين الكنيسة والدولة. فالدولة تجمع ضرائب الكنيسة من مدخولات الناس (طالما هم من أتباع الكنيسة) وتدفعها أوتوماتيكياً إلى الكنيسة. و في اسكندنافيا هنالك كنيسة بروتستانتية حكومية، بالرغم من وجود مستوى متدنٍ للإيمان والممارسة الدينية بين الشعب. وفي فرنسا، الفصل بين الكنيسة والدولة صارم ومستمر، حيث، ويا للعار، أجزاء كبيرة من الشعب هم كاثوليك حتى الصميم في إيمانهم الشخصي.

في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، وخصوصاً خلال إدارة بوش، نشهد دوراً واضحاً ومتزايداً للدين وبروز الإيمان الشخصي في الحياة اليومية. والإشارة البلاغية إلى الله موجودة كلياً في المحيطين الشعبي والسياسي. فحماسة بوش

التبشيرية في السياسة الداخلية والخارجية، وطرقه الحثيث والجاد لمواضيع اجتماعية محددة كالشذوذ الجنسي، الإجهاض، السلوك الجنسي، تعريفه المبسط للخير والشر، الخ. نظرته الشاملة للعالم تذكّر بالأصوليين الدينيين في أنحاء أخرى من العالم. وكذلك في الإسلام. ولكن في الوقت نفسه، الصلاة ممنوعة مثلاً في مدارس الولايات المتحدة قانوناً، والمنظمات الدينية متعددة وخاصة ومستقلة عن الدولة.

الخلاف الكبير بين أوروبا وأمريكا حدث على الأرجح تاريخياً في القرن الثامن عشر. فالدين للمستوطنين الأوائل ومؤسسي الولايات المتحدة، لعب دوره كنوع من "التحرر اللاهوتي". وساعد كمؤسس روحي أثناء عملية البناء الصعبة للأمة الجديدة. في هذه النقطة اعتبر قوة تحررية. وفي المقابل، الأوروبيون اعتبروا الدين وبشكل متزايد على أنه جزء من مؤسسة سياسية مستبدة. لم يهربوا منها بالهجرة (بدينهم) ولكن بتحررهم (من الدين).

تظهر هذه الأمثلة أن التفسيرات العملية لعناصر العلمانية الثلاث في الغرب، مختلفة إلى حد كبير. فهي موجودة بتراكيب مختلفة، مما يدل على مرونة مصطلح العلمانية، وهذا بالتالي يجعل من الصعوبة في نهاية الأمر تحديد أي دولة هي علمانية حقيقةً من غير العلمانية. إن الأمر منوط بتحديد أي من مكونات العلمانية الثلاث هو الأبرز. على الرغم من الاختلافات والمرونة في الغرب، هناك قاسم مشترك: الخبرة الثقافية، الحركة الفكرية والاجتماعية، مع تزامن و تلازم تطورات الديموقراطية التحررية، سيادة القانون، حريات الأفراد، وحقوق الإنسان عامة مستقلة عن الإيمان الشخصي أو المذهب.

في المقابل، العلمانية في العالم العربي كانت شيئاً مختلفاً تماماً. القيم التي تُجلها القوى الغربية في دولها، طبقت بقسوة في مستعمراتها، وبناء عليه، فالعديد من الأفكار العقلانية أصبحت عناوين فاسدة، ودلّت على مفهوم سيئ منذ ذلك الحين فقط، لأنها أتت من الغرب. بالنسبة للكثير من المسلمين اليوم، أصبحت العلمانية مفهوماً معادياً مضاداً للدين بشكل هائل. مع أنه وكما رأينا – في مختلف تفسيراتها الغربية – العلمانية لا تعني بالضرورة الإلحاد، حتى لو فسحت له في المجال. العلمانية بهذا المعنى، كانت في الأساس أداة لتحدي "تسلّط القلة" الذين يدّعون تفسير "كلمة الله" ولذلك يحتكرون الشؤون الاجتماعية والسياسية أيضاً.

على أي حال العلمانية كما خبرها الكثير من العرب، هي استبدال استبداد بآخر. العلمانية كإيديولوجيا مستوردة، فرضت بشكل مشوّه على مجتمعات مختلفة تماماً في تجربتها. فقد أتت متلازمة مع الإمبريالية، وفيما بعد مع الفاشستية، من قبل النخبة المحلية المدعومة من الغرب، بالتزامن مع هيمنة الدولة على الدين، التضليل الثقافي، وغالباً انتهاك حقوق الإنسان والحريات الشخصية. إن البرنامج السياسي لمعظم النخب المثقفة في الغرب هو الإمساك بالسلطة وإضفاء الصفة الشرعية على حكمهم، دون الالتزام بالأسس الفكرية والمجتمعية للعلمانية الغربية غالباً.

وهكذا انحدرت العلمانية إلى معان سياسية وأيديولوجية ضعيفة بمظهر كاذب. هذا يوضح مثلاً لم تم استبدال العلمانية بسهولة في العراق، بالمبادئ الإسلامية: حالما شعر صدام حسين بحاجته إلى دعم أكثر، من علماء السنة والجماهير بعد حرب الخليج الأولى عام ١٩٩١ م، تحوّل وبسرعة من "العلمانية البعثية" إلى "الإسلام". من الصعب التصور أن مثل هذا التحول ممكن في ضوابط الغرب العلمانية. الخطر هنا يكمن في حقيقة أن لا الخيار الأول علماني حقيقي، ولا الخيار الثاني إسلامي حقيقي.

واستناداً إلى هذه الخلفية، يمكننا التحدث عن العلمانية المتضمنة في الغرب كمفهوم نما، بالتناغم مع التطلعات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية. وفي العالم العربي في المقابل، نشهد شكلاً من العلمانية المتراكبة.

لذلك عندما نتحدث عن العلاقة بين الدين والعلمانية، يجب أن نكون حذرين من استعمال مفاهيم مبسطة بغرض تعزيز آراء متصورة مسبقاً. لقد أصبح من الواضح أن العلمانية الغربية هي مصطلح معقد يظهر قدراً من المرونة تجاه محتوياته، وحتى تجاه الدين.

من وجهة النظر الغربية، هذا الشكل من العلمانية سبر أغواراً جديدة أيضاً في الفلسفة الأخلاقية تجاوزت التعاليم الدينية. أحد هذه الإنجازات هو مفهوم جديد للتسامح. صحيح أن المفهوم الإسلامي للتسامح يعتبر نموذجاً رائعاً على مر العصور، في المقابل للممارسة المسيحية، فعلى سبيل المثال أظهر القادة السياسيون المسلمون قدراً كبيراً من التسامح مع الرعايا من مختلف العقائد، كما نعلم من التركيبة الداخلية للإمبراطورية العثمانية، أو حتى من خلال ممارسات صلاح الدين في أورشليم / القدس بعد هزيمته للصليبيين المسيحيين.

من ناحية أخرى، المفهوم الإسلامي للتسامح لا يعطي غير المسلم نفس القدر من المساواة. إنه نوع من سياسة التسامح الديني أكثر منه تسامحاً. وهذا موضح في مصطلح الذمي وممارسته السياسية. المسيحي أو اليهودي هو ذمي، أي هو شخص منح أكبر قدر من الحماية القانونية، المجتمعية، الاقتصادية والسياسية. ولكنه في نظام الحكم الإسلامي لا يتمتع بمساواة كاملة، وفوق كل ذلك ليس له مرتبة أخلاقية مساوية. وإلا لماذا يجب على الرجل أن يتحول إلى الإسلام إذا أراد أن يتزوج من امرأة مسلمة ؟ وتباينات أخرى أيضاً: غير المسلمين تحت حكم المسلمين، غالباً وليس دائماً، يجب أن يدفعوا ضريبة أعلى من المسلمين (مثلاً، في أيام الإمبراطورية العثمانية في عهود بعض الحكام المسلمين في الهند..الخ). وأكثر من ذلك في الأقطار الإسلامية وحتى يومنا هذا لا يمكن لغير المسلم أن يصبح رئيساً للدولة، ولا حتى في دول "علمانية" رسمياً كسوريا. وبكلام مثالي إذا كان المسلمون هم الأكثرية في دولة، فإن الدولة يجب أن تكون إسلامية.

التسامح الإسلامي يضع شروطاً معيارية مسبقاً: الذمي يجب أن يكون من أحد الأديان الرئيسية المعروفة. على الأقل، استناداً إلى التفاسير الإسلامية السائدة، لا مكان اجتماعياً، أخلاقياً وقانونياً للمشركين أو للملحدين. ثانياً، الذمي يجب أن يكون "تقياً" ويظهر "أعماله الصالحة"(٧). ولكن من يحدد صلاح أعماله ؟ بالطبع، الجواب هو الإطار الإسلامي. و هذا يترك مجالاً للاختلاف تبعاً للظروف السياسية، ويترافق معه خطر إساءة المعاملة. ومرة أخرى هؤلاء الذين يفسرون كلام القرآن، يقررون ما عنى الإسلام في سياق الكلام وفي وقت معين. وخاصة في التاريخ المعاصر، حيث أصبح المجال محدوداً للمعارضة.

من خلال حركة التنوير وشكل العلمانية الأوروبي، نشأت نسخة جديدة من التسامح - ومن وجهة النظر الغربية - تغلبت لأول مرة على السبق الإسلامي في شكل التسامح المحرض دينياً أو سياسة التسامح الديني. النسخة الأوروبية تأتي مع ديموقراطية تحررية وتعددية، دون إملاء شروط معيارية مسبقة وافتراضات استنتاجية.

المسلمون (في حال المواطنة) نالوا مراتب متساوية اجتماعياً، سياسياً وأخلاقياً في دول كانت مسيحية والآن تهيمن عليها العلمنة بدرجات متفاوتة(٨). الناس أقل تقيداً بدينهم وبالمفهوم الشمولي المسبق لـ"الصالح" منهم بسلوكهم، و بمفهوم أكثر

اعتدالاً لـ"الحق"[٩].

و ضمن هذا الإطار الأوسع، يمكن أن يعيشوا طبقاً لمفهومهم للصلاح، وعلى هذا المنحى لا توجد مواصفات استنتاجية محرضة دينياً للزوج، رئيس الدولة أو غيره.

بالطبع المتحاملون والمعادون للمسلمين موجودون في الدول الغربية، واكتسبوا زخماً جديداً بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. لكن هذه ظواهر منفصلة عن الأفكار الأساسية للمجتمعات، في تطبيق القانون، والنظم السياسية (كما أن هجمات ١١ سبتمبر نفسها اعتبرت أعمالاً لا إسلامية من قبل الكثير من المسلمين).

الكثير من المسلمين لن يقبلوا التشكيك في مفهوم التسامح الإسلامي لأنهم يعتبرونه ركناً أساسياً من معتقدهم الإسلامي. وفي ظل هذا النموذج يصعب الوصول إلى استنتاجات عامة. ولكن بعض المسلمين سلموا على الأقل بالتطرق إلى هذه المسألة من الجانب العملي إذا لم يرد أحد التطرق إلى مسألة المساواة الأخلاقية ككل، آخذين بالاعتبار التبعات الاجتماعية والسياسية التي يتضمنها مصطلح الذمي. وطبقاً لأقوالهم فإن هذه الفكرة هي وليدة العصور ما قبل الحديثة حيث مصطلحات دول الأمة المواطنة لم يكن لها وجود. وبحسبهم فإنه من الممكن تقييم مصطلح الذمي و تكييفه بما يتناسب مع الظروف الحديثة.

من ناحية قد يجادل أحدهم بأنه من الصعب وربما ليس مهماً على الإطلاق الحكم فيما إذا قابل الشخص الشخص الآخر بنفس السوية الأخلاقية طالما لا يعاني أحد من أي أضرار في الحياة. فإن هذا سيكون متكاملاً مع المفهوم المعتدل للصواب. ومن ناحية أخرى يصل المرء إلى محصلة مفادها أنه لا يمكن القيام بتغييرات عملية على مصطلح الذمي دون انتهاك المبادئ أو التعاليم الإسلامية. وهذا على أية حال هو حوار إسلامي داخلي.

وبالنظر إلى فكرة التسامح الغربية التي برزت خلال ثورة التنوير، هنالك تصوير لطيف للكاتب الألماني المعروف غوتلد افرايم ليسينغ، صورها في كتابه "ناتان الحكيم" الذي كتبه عام ١٧٧٩ [١٠].

ناتان هو يهودي يعيش في الشرق الأوسط في أيام الصليبيين العنيفة. تبنى طفلة مسيحية يتيمة وكونه مستشاراً للسلطان المسلم صلاح الدين. سأله صلاح الدين

يوماً أي الأديان هو الأفضل. شكك صلاح الدين و طلب النصيحة حيث أنه يحكم بلداً لا يكف فيه اليهود والمسيحيون و المسلمون عن قتال بعضهم بعضا.

لذلك يروي ناتان لصلاح الدين أمثولة الخاتم: هنالك خاتم ملون و ثمين وتقليديا كانت تتناقله الأسرة من الأب إلى أقرب ابن إلى قلبه واستمر الأمر هكذا لأجيال. وفي يوم كان لأب ثلاثة أبناء. وكان يحبهم جميعاً بالقدر نفسه. وفي لحظة يأس يذهب إلى الصائغ ويطلب أن يصنع له نسختين من الخاتم. يصنع الصائغ نسختين مطابقتين للخاتم وشعر الأب عندها بالارتياح. وقبل أن يموت بوقت قصير طلب كل ابن من أبنائه إلى فراشه على حدة. وبعد موت الأب اكتشف الأبناء أن كل واحد منهم معه خاتم. وبدأ القتال بينهم حول من سيكون سيد المنزل. وحيث أنهم لم يجدوا حلاً لجأوا إلى القاضي. وحكم بالتالي: إنه من المستحيل معرفة الخاتم الأصلي فالثلاثة هي نفسها. والطريقة الوحيدة لمعرفة الشخص الأفضل ومن يحمل الخاتم الحقيقي هي رؤية من يتصف بأفضل سلوك في الحياة، و من هو أكثر أخلاقية ويظهر تسامحاً مع الآخرين. لا أنّه مؤهل ليكون "أفضل شخص" وسيد البيت سلفاً، فقط بسبب حيازته الخاتم. المستقبل فقط وسلوكه الشخصي سوف يظهر الفارق.

بالطبع رمز ليسينغ بالخواتم الثلاثة للأديان الثلاثة الرئيسية الموجودة في الشرق الأوسط. واليوم في سياق العلمانية الغربية المتنورة يمكن أن نضيف بأنه حتى الذي لا يملك خاتماً يجب أن يمنح الفرصة ذاتها ليثبت بأنه أخلاقياً شخص صالح، وأن يمنح نفس المرتبة الأخلاقية والاحترام. هناك اعتراض شائع واحد من جانب الأديان الراسخة، بما فيها الإسلام، ألا وهو في أوروبا هناك بالضرورة أخلاقيات أقل بسبب قلة الدين. وحقيقة أن مصطلح العلماني يلزم نفسه بنقاط أساسية محددة دون فرض " مفهوم غليظ " للصلاح لا يعني بأن كل شيء مباح. و إلا لانزلقت كل دول الغرب العلمانية إلى دوامة الاقتتال المتبادل حسب هوبس (حيث أن الشر يهيمن على الطبيعة البشرية). وعلى سبيل المثال حين نتطرق إلى الجريمة فإن الأسباب تقع بشكل رئيسي خارج النزاع العلماني الديني. وإلا فلماذا معدلات الجريمة في الولايات المتحدة أعلى بكثير حيث الإيمان الشخصي و الدين يلعبان دوراً أقوى في المجتمع منها في أقطار أوروبية معينة، حيث السلوك الأخلاقي ينحدر بشكل متزايد من مصادر لا دينية ؟

هنالك مبادئ أساسية وقيم إنسانية موجودة في التفاعل الإنساني في كل المجتمعات مستقلة عن وصفات دينية محددة.

وهذا ليس جزءاً فقط من حكمة شائعة بين معتنقي التسامح، بل إنها جزء من نهج فلسفي أخلاقي[١١]. على سبيل المثال طريقة وصف كانت للطبيعة البشرية، تجذر العقلانية و تُجذر الواجب الأخلاقي، ويبدو بأنها تقترب من المفهوم الإسلامي للفطرة، الطبيعة البشرية الأساسية التي خلقها الله - وإن لم تكن بالمعنى الحقيقي- هي نفسها على أي حال[١٢].

يقدم كانت حجة مقنعة على أن العلمانية والحركة الإنسانية لا تعنيان بالضرورة نسبية علم الأخلاق أو حتى نهاية الأخلاق، كما ادعى الكثير من الدارسين المسلمين. فللإنسان التزامات أخلاقية معينة غير قابلة للجدل ومُعرفة فقط من خلال منطقه الخاص[١٣].

ومن منظور مغاير حاول مفكرون مسلمون مثل أمير علي إظهار توافقية الإسلام مع حركة التنوير الغربية الحديثة. وطُرحت قديماً مشاريع مشابهة من قبل مفكرين مسلمين معاصرين أيضا.

وهكذا بعيداً عن الحدود نجد بعض القواسم المشتركة. على مستوى الثقافة على الأقل فإذا أدت الطرق المنهجية المختلفة إلى نفس المبادئ الأساسية للطبيعة البشرية والقيم الأخلاقية تقريبا، فإن النتيجة هي التي تهمنا. إذا اعتقد أتباع الحركة الإنسانية بأن الكائن البشري هو أعلى نقطة بداية ممكنة، فالقيم العليا و كذلك المثل الأخلاقية، والمسلمون يعتقدون بالمثل بالنسبة لله، فكلاهما بالمحصلة، يطور مواقف أخلاقية و مبادئ سلوكية في المجتمع متقاربة جداً (كالنزاهة، الاحترام، إدانة القتل، السرقة، الكذب الخ)، فأين هي المشكلة[١٥] ؟

فإذا قبلنا الرأي القائل بأن المساهمة العامة للقيم الإنسانية لا يمكن أن توجد دون الحاجة إلى الممارسات الدينية، الطقوس و المعتقدات، فيجب أن نواجه السؤال التالي للتطبيق الاجتماعي بالقوة لهذه القيم. هل هذا أكثر فاعلية إذا تم في مجتمع مع أو بلا دين، وإذا كان هناك اختلاف مطلقاً، وإن وجد فمع أي دين؟ هنا نصل إلى مفترق طرق حيث تختلف الآراء بكل تأكيد.

العلماني الذي يجادل بأن الأخلاقية والأخلاق موجودة دون الحاجة إلى الدين، والمتدين ينزع إلى الإصرار بأن وجود الأخلاق مستحيل بدون الدين.

وهذا لن يحدث مشكلة إذا بقي الأمر مسألة رأي شخصي ونمط حياة. كلتا وجهتي النظر قد تكونان قريبتين جداً من بعضهما في الجوهر. ومع ذلك تبرز المشكلة عندما نصل إلى تشكيل المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وعندما نصل إلى دمج المجتمع وتسييس عقيدة الفرد.

الجدل الشائع عموماً عن الاختلاف بين الإسلام والعالم الغربي هو أنه لا يمكن فصل الدين عن السياسة في الإسلام[١٦].

فمحمد لم يكن نبياً فقط بل كان أيضاً زعيماً سياسياً حاول التغلب على الفئوية بتشكيل محيط سياسي جديد طبقاً لأفكاره الدينية.

في المقابل كان المسيح شخصية معارضة تحت سلطة الرومان. فمنذ البداية خبر اليهود و المسيحيون هذه الازدواجية بين الدولة والدين[١٧]. فالكنيسة المسيحية في أوروبا أظهرت نفسها على أنها ترتيب هرمي مغلق وفي أغلب الأحيان كمؤسسة وحشية لا نظير لها في الإسلام. لكن بعد حركة التنوير، الثورة الفرنسية وانبثاق القومية الحديثة، فإن الفصل بين التعاليم الدينية والإجراءات العالمية أصبح مبرماً.

الديموقراطية التحررية ببساطة لا يمكنها ولا تنوي فرض قيم دينية. إنها وسيط محايد بين الناس من مختلف المذاهب (ولا يعني هذا أن تكون حيادية نحو انتهاك القيم الإنسانية الأساسية). فالدولة يجب أن تكون علمانية على نحو صارم بهدف حماية الحرية وأمن المؤمنين - وغير المؤمنين -، من المؤمنين المتطرفين والمواطنين الحياديين، من الأغلبية والأقليات. وهذا ليس له علاقة بالتخلي عن العدالة والحقيقة. عالم اجتماع ألماني وصف إلغاء الأيديولوجيا بأنه "المرحلة الأخيرة للعلمانية " في الدولة الحديثة[١٨].

على هذه الخلفية يبرز السؤال حول إمكانية الديموقراطية في السياق الإسلامي. هذا نقاش يطول ولا يمكن التوسع فيه. هنا المشكلة تكمن في المقام الأول في مسألة الشرعية و التشريع. في الرأي الغربي فإنها تأتي من إرادة الشعب صاحب السيادة المنبثقة عن طريق الانتخابات، وفي الرأي الإسلامي، أعلى مصدر للشرعية والسيادة هو الله و استناداً لهذا الرأي القوانين لا يمكن أن تكون بالكامل من صنع البشر، بل يجب أن تشتق من مصدر أعلى.

من وجهة النظر الغربية، هناك مواجهة مفتوحة: القلة التي فسرت هذه القوانين للناس كسبت تأثيراً سياسياً حاسماً وحتى خُولوا تولي السلطة بأنفسهم دون أي

تشريع سياسي. و إذا قيض للإجراءات أن تكون ديموقراطية، فيمكن أن تكون ديموقراطية فقط من هذه النقطة نزولاً، والمواجهة نشهدها في إيران اليوم.

هذا النوع من الترتيب يضيق الخيارات السياسية، و يركب العديد من التعاليم ما قبل السياسية في الجو العام والخاص باسم الدين و التقاليد. والتي لن يقبلها مناصرو الديموقراطية والعلمانية الغربية. و قد يشير "البعض الآخر" إلى حقيقة، أنه حتى تلك التعاليم ما قبل السياسية، كالحجاب و تفسيرات أخرى عديدة، هي جدلية بين المسلمين أنفسهم.

فالتفاسير المعارضة للشريعة في القرآن أُسكتت من قبل السلطة السياسية، التي تستمد شرعيتها من " صدق " تفسير هذه القوانين. فالدوغماتية السياسية تغذي السياسات العقائدية والعكس بالعكس(١٩).

وحيث أن للإسلاميين مطالب أكثر إلحاحاً وأعلى من أي مدى يمكن أن تمنحه السياسات و المجتمع، قد يجدون صعوبة في القبول بتصويت يزيحهم عن السلطة. ولهذا السبب فإن النقاد المسلمين العرب، أمثال صادق جلال العظم، أشار إلى أنّ "الإسلاميون هم دائما مع الديموقراطية عندما يعلمون أن الأغلبية تساندهم، وضد الديموقراطية عندما يخشون خسارة الانتخابات"(٢٠).

ويبحث آخرون عن "طريقة ثالثة" ويشددون على الأوجه الديموقراطية في النموذج الإسلامي. فمصطلح الشورى بمعنى مجلس استشاري، ذُكر غالبا كجسر محتمل بين المفاهيم الغربية والإسلامية للمشاركة. بعض الدارسين المسلمين يرى بأنه منذ انقضاء عهد الأنبياء، لم يعد دمج الدين بالدولة أمراً شرعياً. فديموقراطية المجلس والعقد الاجتماعي يجب أن تأخذ مكانها(٢١).

هنالك خلافات هامة بين تصورات السُنة والشيعة للنظام السياسي، وآراء جدلية فيما بينهم، ولذلك العديد من الاختلافات ممكنة وقابلة للتحقق. و بشكل عام تبقى قضية الشرعية (النهائية) قضية مثيرة للجدل من وجهة النظر العلمانية.

إن التقارب بين العلمانية الغربية والأفكار الإسلامية قد يكون ممكناً، من ناحية أخرى، عن طريق التعقيب على أساس أطروحة الوحدة في الإسلام. الدارس الألماني ديتريش يونغ ، على سبيل المثال يرى أن وحدة السياسة والدين في الإسلام هي أسطورة(٢٢).

وهذا ليس رأياً غربياً فقط، بل إن دارسين إسلاميين يعبرون عن هذا المنحى.

على سبيل المثال كتب إقبال أحمد :"أن دمج الدين والسلطة السياسية كان وسيبقى مثاليا في تقاليد المسلم". [٢٣]

وطبقا ليونغ، لم يكن محمد رجل دولة بالمعنى الحديث لأنه لم تكن هناك بنى دولة حديثة. كان أقرب إلى "حَكَم" تقليدي في مجتمع عربي تقليدي جداً. ولم يعط القرآن تلميحات مفصلة عن كيفية إنشاء نظام سياسي. لكن الأكثر أهمية، الممارسة السياسية للحكومات المسلمة التي أعطت صورة مغايرة للسياسة والدين، من عهود الإمبراطوريات السُنية القديمة إلى الحقبة الحديثة حيث رسخ المصطلح الغربي "الدولة الأمة" نفسه في كل العالم الإسلامي. و حتى التراكيب الاصطلاحية لحالة الدولة الإيرانية مبنية على حكم القانون، وهي شبيهة بدستور الجمهورية الفرنسية الخامسة. ناهيك عن ذكر العديد من الدول - في بعض الأحيان أكثر علمانية، وفي أحيان أخرى محافظة أكثر - السنية في الشرق الأوسط والمغرب.

كتب يونغ أن النخبة السياسية في هذه الدول تستخدم الإسلام لإضفاء الشرعية على سلطتها، في الأردن والمغرب مثلاً لإضفاء الشرعية على السلالة الملكية الحاكمة، وذلك بسبب الافتقار لأشكال الشرعية السياسية. وبهذا المعنى للفكرة الإسلامية عن وحدة السياسة والدين نجد بأنها هي نفسها مفهوم حديث من القرن العشرين، ونتيجة لذلك كان رد الفعل جوهرياً لهذه التأثيرات بعد دخول الأفكار الغربية وعناصر التحديث إلى العالم الإسلامي. ضمن آخرين، نشر جمال الدين الأفغاني رأيه بأن مركز الإسلام تحول من الدين إلى الحضارة. ولكن فكرة الحضارة هي مصطلح غربي من القرن التاسع عشر، والأفغاني جلبها إلى العالم الإسلامي. ومعها آزر الوطنية من أجل "الوطن القومي" وهو مصطلح حديث مناقض تماماً للمبادئ الإسلامية[٢٤].

و إذا أخذنا في الحسبان تفسير أحمد و يونغ، فإن الهوة بين العلمانية السياسية و الدين لا تبدو غير قابلة للردم حتى في العالم الإسلامي. فالمكونات الثلاث للعلمانية الغربية _ فصل الكنيسة عن الدولة، خصوصية الدين، واللاتدين - بهذا الترتيب يمكن اعتبارها كمقياس منزلق مع الأخذ بعين الاعتبار الانسجام مع الإسلام.

يبقى مبدأ التعارض موجوداً على المستوى الاجتماعي العملي والخاص، عندما نصل إلى فرض النظام المفصل للإدارة بالقوة طبقاً لمجموعة موسعة من الافتراضات

الدينية المتصورة سلفاً و/أو المسلمات التقليدية التي أضيفت لتحدد "الواجب الأخلاقي" عملياً، وهذا يحد من الحرية الشخصية للرجال و النساء. الحرية الدينية، وحرية تغيير الدين له ولها. حرية نمط الحياة، في الملبس، حرية خرق المحظورات، في النقد والنقد الذاتي. حرية اختيار الإلحاد. فإن قلة قليلة فقط من المفكرين المسلمين تدعم حرية الاختيار هذه.

و استناداً إلى معظم المذاهب الغربية، هذه كلها مظاهر عفة ثانوية لا تقرر بحد ذاتها إذا كان الشخص جيد أخلاقياً أم لا، وإذا ما يجب أن يمنح الشخص حقوقاً معينة أم لا.

بكلام آخر "المفهوم الغليظ" للصلاح ينافس "المفهوم النحيل" للصلاح. فالسؤال على سبيل المثال هو هل أنا أعتبر شخصاً صالحاً فقط إذا اتبعت طقوساً دينية، أو خضعت إلى نظام لباس معين، أو اتبعت سلوكاً جنسياً موصوفاً، وهكذا دواليك أو هل يمكن اعتباري شخصاً صالحاً إذا كنت صادقاً فقط، أو لا أقتل أو أسرق وأشياء أخرى كهذه. وإذا لم أتبع أياً من القواعد الأنفة الذكر، فهل من واجب الدولة فرض مفهوم غليظ أو نحيل للصلاح ؟. كلما ازداد مفهوم الصلاح الذي سيسن صرامة كلما ازداد الانقسام في الرأي حتى بين أتباع الدين أنفسهم. فما هو صالح وصواب في السعودية لا يعتبر كذلك في دول إسلامية أخرى كسورية، تركيا أو إندونيسيا. كلما ازداد مفهوم الصلاح صرامة كلما قل انتشاره.

نحن نعلم من التاريخ أن الثقافة الإغريقية الغربية (الأغروغربية) تأثرت بشكل كبير بالثقافة العربية الشرقية والعكس بالعكس. كلا العالمين أغنيا و شوها بعضهما وهما المسؤولان جزئياً عن حالهما اليوم. يجب أن ندرك بأنه في كلا الجانبين عدد من التفسيرات المختلفة، المدارس الفكرية والمفاهيم السياسية. ومما سبق نلاحظ بأن العلمانية ليست مفهوماً متراصاً و قطعياً، و كذلك الإسلام ولكن بدرجة أقل.

لسوء الحظ، يبدو أنه في السنوات الأخيرة تمكنت التيارات الأكثر تصلباً وتشدداً من أن تصبح منظورة و مسموعة أكثر في المحيط الاجتماعي والسياسي في كلا الجانبين. والتأثير العظيم للتطرف يشوه الوقائع في هذا الإقليم و يمتد إلى أبعد من ذلك، وتجسد ذلك بدون أدنى شك في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني. بالرغم من هذا أو فقط بسبب هذا، المتطرفون أو أبطال اللاتسامح يجب ألا يمنحوا الفرصة التي يبحثون عنها. فالجهل، اللاتسامح، والاندفاع الديني والسياسي عند

كلا الطرفين هي دلالة سيئة للحلول في القرن الحادي والعشرين.

أنا أؤمن بوجود الكثير من العناصر المشتركة، على سبيل المثال، الفلسفة الأخلاقية للإنسانية العلمانية ومبادئ التسامح الديني لم تُستنفد بعد.

الاختلافات قد تبقى، خصوصاً كمفهوم حرية الإنسان. لكن مرة أخرى لن يختلف المفهوم كثيراً إذا فكرنا بالحرية مرتبطة بالواجب الأخلاقي الفطري كما عرضه كانت. الاختلاف يحدث أكثر على المستوى العملي.

الأهمية اليوم هي للتغلب على وجهات النظر المبسطة لمفاهيم "بعضنا البعض". هذه الوجهات الناتجة غالباً عن السياسات اليومية فضلاً عن الانعكاس الفلسفي، ومتأثرة بالتاريخ الاستعماري والممارسات الاستعمارية الحديثة للقوى الغربية تجاه الإقليم الذي يسوده العرب المسلمون. فلذلك من الأساسي تحديد مناطق الحوار بعناية لإنشاء مصطلحات مشتركة كخطوة أولى.

و لردم الفجوة الفكرية على الأقل بين النظرات الدينية والعلمانية فإن المبدأ التالي سيكون كدليل معتدل للحوار بين الناس من مختلف الخلفيات الثقافية والمذاهب الأيديولوجية، وكتصور للحياة معاً في أي نموذج معطى. و القيمة الأسمى يجب أن تكون التسامح. و إلا ستصبح القيم بلا قيمة، إلا في الحدود الضيقة للفرد. ولكن، وبهدف المحافظة على مبدأ التسامح من ضعفه المتأصل أمام المذاهب المتشددة، النسبية، التضليل، الاستبداد، واحد والوحيد الذي يجب أن يضاف مظهر المعيار المسبق التصور. عندها فقط يصبح المبدأ "التسامح المُقاوم". هذا يعني في أي سياق للكلام: التسامح نحو المتسامحين وموجه نحوهم فقط. يمكن اعتبار هذا مبدأً شاملاً يتفق الجميع عليه، مستقلاً عن اختلافات مستقبلية في الرأي حول القيم، الأيديولوجيات الخ.

المغزى من وراء مصطلح "التسامح المقاوم" مجسد في فكرة "الديموقراطية المقاومة". وهذا المفهوم هو جزء من القانون الألماني المؤسس حيث يسمح بحظر الأحزاب السياسية في ظل الديموقراطية إذا كانت أهدافها تسعى لتدمير الديموقراطية. هذا درس من تجربة الديموقراطية الضعيفة خلال جمهورية ويمار (١٩١٨ _ ١٩٣٣) حيث سمح النظام لهتلر بالاستيلاء على السلطة بطريقة دستورية و ديموقراطية. ومن ثم أنشأ نظام الرعب النازي وأبطل المبادئ التي مكنت نهوضه السياسي.

فمبدأ "التسامح نحو المتسامحين" قد يطلق شرارة النقد من قبل الأشخاص الذين يحاجون عن اللاهوت المسيحي. فقد يستشهدون بمفهوم المغفرة وبفكرة أن المسيح جلس كذلك مع العاصين والأعداء.[٢٦] ردي هو إذا جلس المرء مع "العاصين"، فهذا يدل على أنهم مستعدون للإصغاء والتحدث إليك. هذا يعني بأن "العاصين" تخلّوا عن موقفهم الأصلي.

أما حصره بـ "نحو المتسامحين" يظل ضرورياً لأن المتطرفين يميلون إلى الإصرار ورفع أصواتهم بشكل أعلى من المعتدلين بطبيعة وجهات نظرهم. فحوارات المتطرفين أقل خلافية وتحتاج إلى جهد فكري أقل. فنشطاء اللاتسامح يفرضون الأشياء على الآخرين، أما المتسامحون فلا. وهكذا نصل إلى نقطة حيث يعبث مناصرو اللاتسامح بتوازن المجتمع. إن الأمر يعتمد دائماً على عدد "العاصين" الموجودين، وإذا بقينا في هذه الصورة. فيما لو تمكن المتطرفون بسبب دأبهم المستمر، من السيطرة على بنية المجتمع وبالتالي على المؤسسات السياسية، فإننا نصل إلى لحظة حيث لا ينفع الكلام حينها، ويصبح من الضروري تطبيق مظهر المقاومة. وإلا سوف نشهد المزيد من الموت لجمهوريات ويمار، ولكن على نطاق أوسع أو في جوارنا. حينها لن يبقى أي خيار بين المتطرف والمعارضين الآخرين. وبالتأكيد لن يجلس المتطرفون مع أي "عاصين".

وبغرض منع أي سوء فهم أود أن أشير: من ناحية أنا وصفت مفهوم التسامح التنويري للعلمانية الغربية بالمقارنة مع التسامح الإسلامي من وجهة النظر الغربية. و من ناحية أخرى استخدمت مصطلح التسامح لإنشاء مبدأ "التسامح موجه فقط نحو المتسامحين". وهذا لا يعني بالطبع تعريفاً بأن الغرب متسامح، وبالتالي الأفكار الغربية والأفعال يجب أن تكون متسامحة دون شروط مسبقة. فهذان مساران مختلفان تماماً للأفكار.

هنالك تناقضان يجدر ذكرهما هنا. الأول، هنالك فجوة دائماً بين النظرية والتطبيق، وبالتالي يجب تدقيق المبادئ والتحقق منها في كل حالة منفردة من التفاعل. ومناقشاتي تتركز بشكل رئيسي على تاريخ الأفكار. ثانياً لقد شرحت المبادئ الفلسفية المسنونة في الدساتير، وإلى حد كبير، في الممارسة السياسية للعديد من الدول الغربية. ولكن ما هو صالح داخل هذه الدول وجزء من فهمهم لذاتهم لا يطبق بالضرورة في تفاعلهم مع الآخرين، وخاصة مع العالم المسلم

والعربي. وكما أسلفت أعلاه القيم التي تجلها الدول الغربية في بلدانها غالباً ما تنتهك في مستعمراتها. وبطريقة ما هذا صحيح حتى يومنا هذا.

هذا التضارب هو إشكالية بارزة في تعامل الولايات المتحدة مع الشرق الأوسط. بول ولكنسون، خبير في الإرهاب في جامعة سانت أندروز في اسكتلندة، وجد الكلمات الصحيحة عندما مارس النقد الذاتي ضد دول الغرب الحالية. حين قال بأن الغرب لا يمكن أن يربح القتال ضد الأصوليين والإرهاب بالعنف المضاد وقوانين الطوارئ التي تنكر حقوق الإنسان لتشكك وتدعي وفي الوقت نفسه تطبق معايير مزدوجة في القانون الدولي. بدلاً عن ذلك قال، على الغرب أن يركز مرة أخرى على "المعركة الفكرية" ويشرك معه تراثه الفلسفي في اللعبة التي أنتجت مفهوم التسامح، التحرر، الدعوة إلى حقوق إنسان شاملة، دور القانون الخ[٢٧].

وهكذا يمكننا أن نقول بأن الغرب واقع في أزمات فكرية تشمل تحدي القيم، وليس العالم الإسلامي فقط. وتظهر هذه الأمثلة بأنه يجب أن نميز وبعناية بين الأحداث السياسية التي قد تعزل كلا الطرفين من جهة، والمبادئ الفلسفية من جهة أخرى الناتجة عن تواريخ الأفكار المتعلقة بها. في ضوء الوضع السياسي الحالي فإن الحوار النزيه ناجع وضروري.

الهوامش:

(١) كارتسن ويلاند، باحث ومحلل سياسي يحمل شهادة دكتوراه في التاريخ، درس العلوم السياسية والفلسفة في برلين، وكارولينا الشمالية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي نيودلهي، عمل كمحرر لوكالة الصحافة الألمانية، مقيم حالياً في دمشق، مختص بالعلاقة بين الدين والسياسة.

(٢) محمد أركون عرّف مصطلح أورثوذوكسي " هيمنة سياسية تحوّل نفسها إلى هيمنة لاهوتية"(من كلمته في المركز الثقافي الفرنسي بدمشق ١٢آذار ٢٠٠٤). بهذا المعنى اللاهوتي وبالتالي الأخلاقي يختلف المحتوى طبقاً للأوضاع السياسية. وهذا ما حاول القانون الطبيعي أن يتغلب عليه.

(٣) ايمانويل كنت في مقالة في .Berlinische Monatszeitschrift 1784

(٤) تيودور هانف، وضع هذا التمييز خلال المناظرة " حكم الله وحكم قيصر" :

استكشاف الأجواء بين التيوقراطية والعلمانية " في بيبلوس، لبنان ٩-١٠ أيلول٢٠٠٣ .

(٥) راجع كـــارستن ويـلاند: Nationalstaat wider Willen Die Politisierung von Ethnien und die Ethnisierung der Politik, Bosnien, Indien, Pakistan, Frankfurt-M./New York 2000, p.260ff يصـدر قـريبـاً بالـعـربيـة عن دار المدى للنشـر بدمشق.

(٦) كـارل شـميت، خـلال مناظـرة " حكم الله وحكم قيصـر": "استكشـاف الأجـواء بين التيوقراطية والعلمانية"، في بيبلوس لبنان، ٩-١٠ أيلول ٢٠٠٣. كانت مصادره كنيسة ألمانيا البروتستنتية (EKD) وكذلك مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الألمان.

(٧) أبو الحـسن بني صـدر: حقـوق الإنسـان في الإسـلام، (دار المعـرفـة العـربيـة)، غيرمؤرخ ص ٢٤ Peter Heine/ Reinhold Stipek: Ethnizität und Islam: Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen, Gelsenkirchen 1984, p. 19.

(٨) أنظر أيضـاً جيـرهـارد شـفـايزر: Syrien: Religion und Politik im Nahen Osten, Stuttgart 1998, p.73.

(٩) من الملفت للنظـر في اللغـة العـربيـة، كلمـة الحق تعني الحـقـيـقـة (قـيـاسـيـاً) والتصحيح/الصحيح (إيجابياً، إجرائياً) في الوقت نفسه، لأنه في الفكر الإسـلامي لا اختلاف بينها .

(١٠) غوتلد افرايم ليسينغ: ناتان الحكيم، شتوتغارت ١٩٨٧ (أصل ١٧٧٩)

(١١) بالرغم من أن الجدل حول نسبية الأخلاق هو خلاف كبير بين فلاسفة العصر الحديث، الاسدر ماكنتاير مثلاً في كتابه بعد الفضيلة (نوتردام ١٩٨١) يبين عدم توافقية الأسس الأخلاقية والبيئة المحيطة بالدرجة الأولى، في حين أن أتباع المذهب الكنتي الجدد مثل جون راولز مقتنعين بالجذور المشتركة وبالإجرائية.

(١٢) عزاتي يعتقد بأنّ كانت من بين كل الفـلاسفة الغربيين اقترب إلى الفطرة ولكن عـزاتي فاته أن يشـرح أين يكمـن الاخـتـلاف الـصـغـيـر. أ . عـزاتي: الإسـلام والقـانون الطبيعي، لندن ٢٠٠٢ ص ٩٦ .110 , 106 -105 ,

القـاسم المشـتـرك الأصـغـر وفي الوقت نفسـه الرابط الأقـوى بين مـختلف المذاهب الأخلاقيـة الثقـافية، هو إلزاميـة كانت القاطعة " تصرف طبقاً للحكمة طالما تستطيع وستصبح قانوناً عاماً " في كتابه ما وراء الأخلاق (١٧٩٧).

(١٣) عزاتي ص ١٧٩.

(١٤) بشكل مشابه إضفاء الصفة البشرية على ظروف العمل للبروليتاريا نشأ في ألمانيا على يد الماركسيين وحركة العمل المارقة الرئيسية، ومن قبل أرباب عمل كاثوليك محافظين جداً اتبعوا المبدأ الاجتماعي الكاثوليكي (مجتمعي كاثوليكي). الكثير من الملتزمين الإسلاميين اليوم يعتبرون أنفسهم ديموقراطيين اجتماعياً وفيما يتعلق بالمواضيع الاقتصادية (مثل إحسان سنقر، رجل أعمال سوري وعضو سابق في البرلمان في مقابلة مع الكاتب في دمشق في ١٦ آذار ٢٠٠٤) هنالك اختلاف صغير في المحصلة العملية لهذه المناحي، ويمكن حتى أن تندمج.

(١٥) من بين الآخرين، بيرنهارد لويس تبنى هذا الرأي في: لغة الإسلام السياسية، شيكاغو/لندن ١٩٨٨، كذلك الكثير من المفكرين الإسلاميين مقتنعين بوحدة المُسلمات.

(١٦) أنظر أيضاً بيرنهارد لويس: تعدد هويات الشرق الأوسط، لندن ١٩٩٨، ص ٢٧.

(١٧) ولفغانغ سوفسكي: " Weder Kopftuch noch Kreuz " ، 18 آذار ٢٠٠٤. انتقد ألمانيا لعدم بلوغها هذه المرحلة بعد وبأنها ما تزال راسخة جداً في التقاليد واشتراكية الدولة.

(١٨) المثال الجدلي الأشهر هو على الأرجح المناظرة حول التعليم اللاهوتي الإسلامي المتحرر، ناصر حامد أبو زيد، الذي اضطر إلى الهروب من مصر ويعيش في المنفى في هولندا.

(١٩) مقابلة مع الكاتب في دمشق ٤ نيسان ٢٠٠٣.

(٢٠) يسار نوري أوزترك: " Die Zeit nach dem Propheten " , 09/2003.

(٢١) ديتريش يونغ: Religion und Politik in der islamischen Welt, in : Aus Politik und Zeitgeschichte 21 اكتوبر ٢٠٠٢ ص ٣١- ٣٨.

(٢٢) إقبال أحمد: الإسلام والسياسة،: اشكار م خان: إسلام السياسة والدولة: التجربة الباكستانية، لندن ١٩٨٥ ، ص ١٩. هو يحدد تاريخ فصل الدين عن سلطة الدولة عام ٩٤٥ م. حينما زحف الأمير البويهي معز الدولة أحمد إلى العاصمة بغداد. وبذلك أنهى حكم الخلافة العباسية التي وحدت عالمياً وروحياً سلطة "الأمة الإسلامية (أحمد). حتى إن بعض العلماء يعترفون بأسف بهذا الفصل.

(٢٣) بيتر مانسفيلد: العرب، لندن ١٩٩٢ (طبعة ثالثة) ص ١٤٢. أنظر ويلاند

(٢٠٠٠) ص ٨٢، كذلك جافيد إقبال ابن صاحب فكرة باكستان عرف الإسلام على أنه " شكل للحياة..... الذي يجمع عددا من المظاهر الدينية النقية , الاجتماعية، السياسية، القانونية، الاقتصادية، العسكرية، الأخلاقية، الأدبية، الفنية، الصوفية، الفلسفية والعلمية". كما دعا الإسلام حضارة. ولكن هذه كانت مناظرة محرضة سياسياً لتبرير انفصال باكستان عن الهند وإنشاء دولة باكستان الإسلامية. هذه كانت فكرة غريبة جدا عن الوطنية العرقية وكرد على الاستعمار البريطاني للهند.

جافيد إقبال: He- Der Islam schuf Pakistan, in: Rolf Itallaander (ed.): Die Herausforderung des Islam: Ein ökumenisches Lesebuch, Göttingen 1987 ص ١٢١

(٢٤) محمد أركون في محاضرة في المعهد الثقافي الفرنسي بدمشق ١٣ آذار ٢٠٠٤.

(٢٥) أدين بهذا الطرح ليوجين سنسنغ- دابوس خلال نقاش حول هذه الورقة في المركز.

(٢٦) البروفيسور بول ولكنسون رئيس مركز دراسات الإرهاب والعنف السياسي في جامعة سانت أندروز (اسكتلندة)، خلال كلمة ألقاها في مؤتمر رابطة العلوم السياسية السنوي، في لنكولن، المملكة المتحدة في ٧ ابريل ٢٠٠٤.

العلمانية في تركيا:
مضمون مختلف وتطبيق خاطئ

محمد نور الدين

يعالج هذا البحث إشكالية العلمانية في تركيا، ويواكب تطورها التاريخي، والمراحل التي مرت بها. هو في البداية عالج الأصل اللاتيني للمصطلح، وكيفية عمل بعض المفكرين العثمانيين على تسويغه ليصبح قابلاً للتطبيق في مجتمعات إسلامية لم تمر بنفس الخبرة التي مرت بها المجتمعات الأوروبية، لينتقل بعد ذلك إلى المرحلة الكمالية، والتحدث عن الدور الذي لعبته في تغيير وجه تركيا الإسلامي، وكيفية تحولها من إمبراطورية في المخيال الأوروبي رديفة للإسلام إلى دولة قومية معادية للدين.

والبحث لم يقف عند حدود العلمانية الكمالية، بل انتقل إلى عرض تاريخي لتطور الحياة السياسية في تركيا، من أنظمة وقوانين علمانية، إلى أحزاب تستغل الدين والاتجاهات الدينية لمصالحها الخاصة، ولم تفت الكاتب في خضم معالجته للوقائع معالجة العلاقة بين العسكر والأحزاب والدين، فتحدث عن تدخل هذه المؤسسة في الحياة العامة.

هذا وختم البحث بالحديث عن العلاقة بين الاتجاه الإسلامي المتصاعد في تركيا وعلاقته بالعلمانية المتشددة السائدة في الأنظمة والقوانين، فهذه الأحزاب تعمل في ظل القوانين، ولكنها مع ذلك تبقى ضمن لائحة الاتهام والشك.

جاءت مفردة "علمانية" من LAIKOS اليونانية والتي تعني الناس الذين ليسوا رجال دين. ولها أيضاً معنى الناس الذين ليسوا أعضاء في طبقة الرهبان. وقد حاول بعض المفكرين العثمانيين إيجاد معنى رديف لها في العثمانية فأعطاها ضيا غوك ألب معنى "اللاديني" وأحمد باشا "لا روحاني".

وبعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣ بدأت تتخذ هذه الكلمة معنى تحرير السياسة من تأثير الدين، وسيادة الشعب على نفسه، التي قال بها مصطفى كمال، وبالتالي هي النقيض للخلافة التي هي رمز السيادة الإلهية، وعلى هذا كان قرار البرلمان التركي المشهور في ٣آذار/مارس ١٩٢٤ في إلغاء الخلافة، وإلغاء وزارات الأوقاف والشؤون الدينية وتحويلها إلى مديريات عامة، وإلغاء كل أنواع المدارس وإقرار قانون توحيد التدريس. وفي ١٧ شباط/فبراير ١٩٢٦ أقر البرلمان القانون المدني الذي عمل على استبدال القوانين الإلهية بالقوانين الوضعية.

نص دستور ١٩٢١ في مادته الثانية على أن "دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي" واستمر ذلك في دستور ١٩٢٤ في المادة الثانية كذلك: "دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي، اللغة الرسمية هي التركية ومقرها (عاصمتها) هي مدينة أنقرة". ولاحظ الجميع أن إلغاء الخلافة ومن ثم إقرار القانون المدني كان يتعارض مع كون دين الدولة هو الإسلام، لذلك أقر البرلمان وبإجماع الـ ٢٦٩ نائباً في ١٠ نيسان ١٩٢٨، تعديل عدة مواد في الدستور بموجب القانون ١٢٢٢ وفقاً لما يلي:

١. تعديل المادة الثانية التي تقول بالإسلام ديناً للدولة، وأصبحت كما يلي: "اللغة الرسمية للدولة التركية هي التركية، ومقر الدولة مدينة أنقرة"، أي حذفت عبارة "الإسلام دين الدولة".

٢. تعديل المادة ١٦ التي تتضمن نص القسم الذي يؤديه، بحذف كلمة "والله" من القسم واستبدالها بكلمة "بشرفي".

٣. تعديل المادة ٣٨ بحذف كلمة "والله" من نص القسم الذي يؤديه رئيس الجمهورية واستبدالها بكلمة "بشرفي"

٤. تعديل المادة ٢٦ بحذف عبارة "تطبيق الشؤون الدينية" (تنفيذ الأحكام الشرعية) من مهام البرلمان.

وفي هذه الفترة، السنوات الأولى لما بعد إعلان الجمهورية، توالت

الإصلاحات التي تهدف إلى الانتقال من سلطة أساسها الدين إلى جمهورية أساسها سيادة الشعب، فكان قانون توحيد التدريس أبرز هذه المظاهر، حيث ألغيت كل المدارس الدينية، الإسلامية والمسيحية. وبعدما كان عدد الطلاب مثلاً في المدارس الدينية الإسلامية عام ١٩٢٣- ١٩٢٤ حوالي ٢٢٥٨ طالباً، أصبح عددهم عام ١٩٣١-١٩٣٢صفراً.

ومن مظاهر هذا الانتقال، أو ما ظن كذلك، هو تغيير الحرف في ١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٨، وتغيير الأعداد في أيار / مايو من نفس العام. وفي ٢١ حزيران ١٩٣٤ ألغيت كل الألقاب التي كانت سائدة في العهد العثماني، ومنح مصطفى كمال لقب "أتاتورك" أي أبو الأتراك.

وفي نهاية العام نفسه (١١ كانون الأول/ديسمبر) منحت المرأة حق الترشح والانتخاب، واستطاعت ١٨ امرأة في انتخابات شباط/فبراير ١٩٣٥ أن تدخل البرلمان.

غير أن التحول التاريخي كان في ٣ شباط/فبراير ١٩٣٧، عندما أقر البرلمان القانون رقم ١٥/٣، وفيه اعتماد العلمانية في الدستور، بحيث تصبح المادة الثانية منه كما يلي:

"دولة تركيا: جمهورية، قومية، شعبية، دولتية، علمانية وثورية. لغتها الرسمية التركية، عاصمتها مدينة أنقرة" وبقيت المادة الثالثة على حالها:

" السيادة بلا قيد وشرط للأمة".

واستمرت الدساتير التركية اللاحقة (١٩٦١و ١٩٨٢) تؤكد على علمانية الدولة في المادة الثانية منها.

هذا في المسار الحقوقي لتطور العلمانية في تركيا منذ العام ١٩٢٣، لكن المشكلة في تركيا لم تكن يوماً في ما إذا كان خيار العلمنة صائباً أم خاطئاً، وما إذا كان يلائم المجتمع التركي أم لا، إن المشكلة الأساس في تركيا هي في المضمون الذي أعطاه الكماليون لمفهوم العلمانية، وارتباط تطبيقه من جانب النخبة الحاكمة بمجموعة من المصالح السياسية والاقتصادية، وتحويل الدين إلى أداة، ليس لخدمة الإسلاميين والوصول إلى السلطة، بل إلى أداة لخدمة أهداف العلمانيين أنفسهم، بحيث إن المطالبة بتطبيق حقيقي للعلمانية جاءت ولا تزال من جانب الإسلاميين لا العلمانيين.

أرادت "الكمالية" (مجموعة النظم والأفكار المنسوبة إلى مصطفى كمال أتاتورك) أن تنتقل بتركيا من إمبراطورية دينية متعددة القوميات، استمرت ٦٠٠ عام وتوحد خلالها عند الأوروبي مصطلح التركي بالمسلم والمسلم بالتركي، إلى دولة - أمة، ودولة علمانية، ولمّا يفصل بين المرحلتين سنوات قليلة جداً. لذا كان من الطبيعي أن ينتقل مصطفى كمال من كونه بطلاً إسلامياً عام ١٩٢٢ اعتمد على الشعور الديني لمقاومة الاحتلالات اليونانية والفرنسية والإنكليزية، إلى كونه عدواً للإسلام بعد سنتين أو ثلاث سنوات فقط.

"لم تمر تركيا بعصر تنوير، كما فعلت أوروبا، لتكون عندنا علمانية حقيقية" يقول الكاتب المعروف الراحل عزيز نيسين. لذا كان سهلاً على مجتمع مشبع بالقيم الإسلامية أن ينفر من علمانية النظام الجديد، ويراها غريبة عنه بل معادية للدين.

إن التطورات الاجتماعية والتحولات السياسية في تركيا الجمهورية، تجعلنا نلاحظ ما يلي:

١. إن تحديد دور الدين في السياسة الداخلية التركية لم يتأت فقط من طبيعة حركة أصحاب الاتجاهات الإسلامية، والزاوية التي ينظرون منها إلى مجمل التطورات والقضايا. إن فهم الكمالية للعلمنة نفسها كان محدداً مهماً جداً للمسار الذي اتخذه الاتجاه الإسلامي والدين عموماً، طوال عقود الجمهورية. وهذا الفهم قاد إلى تعقيدات وتجاذبات وتوترات لم تنته ولا يتوقع لها أن تنتهي في المدى المنظور.

لقد تركت معاهدة لوزان (١٩٢٣) للجماعات الدينية غير المسلمة حرية تنظيم شؤونها خارج رقابة الدولة، لكن العلمانية الكمالية لم تتعاط بنفس السوية مع الجماعات الإسلامية، فلم تترك لها حرية تنظيم شؤونها، بل تحولت الدولة العلمانية إلى ما يشبه الإدارة للشؤون الدينية الإسلامية.

منذ اللحظة الأولى، كان واضحاً أن العلمنة الكمالية لم تكن تعني فصل الدين عن الدولة، بل إدارة الدولة للشأن الديني وهذا مخالف لأبسط قواعد العلمنة.

تقول المادة الرابعة من قانون توحيد التدريس الذي صدر في ٣آذار ١٩٢٤ والذي يحمل الرقم ٤٣٠: " تشيد وزارة المعارف كلية إلهيات، بهدف إعداد متخصصين في العلوم الدينية العالية، كما تشيد مدارس أخرى بهدف إعداد موظفين شرعيين لمواجهة الاحتياجات الدينية مثل الإمامة والخطابة". واستمر هذا النص، بصيغ

أخرى، في المادة ١٥٣ من دستور ١٩٦١ والمادة ١٧٤ من دستور ١٩٨٢. وفي الفقرة الرابعة من المادة ٢٤ من دستور ١٩٨٢: "إن التعليم الديني يتم تحت إشراف الدولة" وإن مادة الدين التي تحمل اسم "الثقافة والمعرفة الأخلاقية" مادة إلزامية في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة.

وإضافة إلى الجانب التعليمي، عهدت الدولة إلى مؤسسة أنشأتها مطلع العهد الجمهوري إدارة الجوامع، وتعيين موظفيها وأئمتها وخطبائها. وهذه المؤسسة، "رئاسة الشؤون الدينية"، تابعة للدولة، وتنال ميزانيتها كاملة من الدولة، وتفوق (الميزانية) ميزانية عدة وزارت مجتمعة. وقد نص على ذلك رسمياً دستور ١٩٦١ في مادته ١٥٤ ودستور ١٩٨٢ في مادته ١٣٦.

وندرك أكثر دور العلمنة الكمالية في تحديد دور الدين ورسم مساراته في الحياة الاجتماعية والسياسية، عندما نعرف أن رئاسة الشؤون الدينية لا تخص فقط الدين الإسلامي، بل المذهب الحنفي تحديداً، مستبعدة كل ما يمت بصلة إلى المذهب العلوي، الذي يقارب أتباعه في تركيا العشرين مليوناً (حوالي ثلث عدد السكان) ويحتج العلويون على هذا الواقع بأنهم يدفعون الضرائب إلى مؤسسة لا تعنى بشؤونهم وغير ممثلين فيها، بل أيضاً، ممنوعون من تشكيل مجلس خاص بهم، على غرار "رئاسة الشؤون الدينية". والأمر نفسه ينسحب على كلية الإلهيات ومعاهد إمام وخطيب ومادة التعليم الديني الإلزامية، المهتمة فقط بالمذهب الحنفي.

٢. إن العلمنة الكمالية لم تكتف بتطبيق مفهوم خاطئ للعلاقة بين الدولة والدين، بل استخدمت الدين مادة وأداة لتحقيق غايات لا تمت بصلة إلى طبيعة الدولة العلمانية.

كانت معاهد " إمام _ خطيب" قد أغلقت بعد سنوات على افتتاحها، وعندما أسفرت الحرب العالمية الثانية عن ظهور واقع دولي جديد كان لا بد لتركيا، لتؤكد إنتماءها إلى الغرب، من إقرار مبدأ التعددية الحزبية وإجراء انتخابات ديموقراطية (عام ١٩٤٦) كان ذلك الفرصة الأولى للمجموعات المعارضة للنظام (ومعظمها من الفئات المتدينة) لتعبر عن سخطها من ممارسات الكمالية ضد الاتجاهات الإسلامية وكان "عصمت اينونو"، خليفة أتاتورك بعد وفاة الأخير عام ١٩٣٨، يدرك مخاطر الديموقراطية على مستقبل حزبه، حزب الشعب الجمهوري، ويدرك أن الجماهير التي لم تجد، في أواخر الثلاثينات، إماماً يصلي في الجنازات لن تمنحه صوتها. فلم

يتردد اينونو من توسل العامل الديني للبقاء في السلطة فحمل ملصق حملته الانتخابية عام ١٩٣٦ صورة لامرأتين، واحدة سافرة الرأس وأخرى محجبة. وفي مؤتمر حزبه عام ١٩٤٧ وصف الدين بأنه "غذاء روحي للمجتمع"، وأوعز في العاشر من كانون الثاني عام ١٩٤٩ بفتح دورات لإعداد أئمة وخطباء.

ومضى منافسه، عدنان مندريس، زعيم الحزب الديمقراطي الذي هزم اينونو في انتخابات ١٩٥٠ واستمر في السلطة حتى ١٩٦٠، أبعد من اينونو، فألغى دورات إمام - خطيب "لأنها لا تفي بالغرض" وأصدر في ١٣ تشرين الأول ١٩٥١ قراراً بافتتاح معاهد إمام - خطيب التي ارتفع عددها من سبعة عام ١٩٥١ إلى ٣٩١ عام ١٩٩٤.

وحين أسفرت انتخابات ١٤ تشرين الأول ١٩٧٣ عن فشل الحزبين الرئيسيّين الشعب الجمهوري (اليساري) والعدالة (اليميني) من نيل الغالبية المطلقة، كان ذلك انتصاراً لحزب السلامة الوطني (الإسلامي) الذي يتزعمه نجم الدين أربكان، إذ كان على بولنت أجاويد أو سليمان ديميريل، لكي يصل أحدهما إلى السلطة أن يأتلف مع الإسلامي أربكان الذي نال ١١٫٨ في المئة من الأصوات، ولم يتوان الأكثر تطرفاً علمانياً (بولنت أجاويد) من الإقدام على التحالف مع أربكان في حكومة تولى فيه حزب السلامة الوطني سبع حقائب، بعضها أساسي، وتوليه أيضاً المسؤولية عن "رئاسة الشؤون الدينية" وبذلك لم يتورع، حتى حزب أتاتورك نفسه، من توسل الاتجاهات الدينية ليصل إلى السلطة، وحذا سليمان ديميريل حذو أجاويد حين توسل هو أيضاً حزب أربكان الإسلامي ليصل إلى السلطة مرتين عام ١٩٧٥ وعام ١٩٧٧، مع التذكير بأن عدد معاهد إمام - خطيب ارتفع في عهد الحكومات التي كان أربكان طرفاً فيها من ٥٨ عام ١٩٧٣ إلى ٣٣٥ عام ١٩٧٨.

لقد قاد العسكر انقلاباتهم عامي ١٩٦٠ و ١٩٧١ تحت الشعار الدائم حماية العلمانية، وكذلك فعل قادة انقلاب ١٢ أيلول ١٩٨٠، لكن العسكر كانوا لا يترددون في استغلال الدين إذا كان ذلك يحفظ دورهم هم، لا العلمانية. في السياسة وفي السلطة وتحت شعار محاربة اليسار، كان انقلابيو١٩٨٠، بمثابة "شيوخ" جدد. فوضع قائدهم كنعان ايفرين، مادة التعليم الديني في الدستور مادة إلزامية، بعدما كانت اختيارية، وكان يستشهد في خطبه أمام الناس بالآيات القرآنية، وفي عهده تبلور بصورة شديدة الوضوح "الطرح التركي _ الإسلامي" الذي ظهر في السبعينات لمواجهة اليسار والحركات الانفصالية. وفي الخطة الخمسية للتنمية، التي أقرها

النظام العسكري عام ١٩٨٣ "إنّ دوراً كبيراً يقع على عاتق المؤسسة الدينية من أجل حماية الدولة وعدم شرذمة الوحدة الوطنية"، و"إن الدين ليس مذهباً ينظم العبادات بل إنه ضرورة اجتماعية".

لا يمكن هنا وضع مرحلة طورغوت أوزال (١٩٨٣- ١٩٩٣) ضمن استخدام الدين أداة سياسية؛ لأن أوزال كان متديناً بالفعل، وكان دوره أساسياً في إطلاق الحراك الإسلامي اجتماعياً واقتصادياً، ولكن من المفيد التذكير ببعض المظاهر الإسلامية في عهده: كان أول رئيس حكومة تركي يؤدي مناسك الحج، ويشارك بصورة منتظمة في صلاة الجمعة، ويشارك النقشبندية تقاليدهم (منها زيارة ضريح بهاء الدين النقشبندي في أوزبكستان). ووزير تربيته عامي ١٩٨٣ و١٩٨٤ منع تدريس نظرية داروين في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة، وأمر الفتيات بارتداء ثياب أكثر حشمة في استعراضات عيد الشباب والرياضة، ومنع الإعلان عن مشروب "العرق" (RAKI) في التلفزيون.....الخ.

مثال آخر، قريب العهد على استعداد العلمانيين لاستخدام الدين أداة لمنافع شخصية أو حزبية. طانسو تشيللر، أول امرأة ترأس حكومة تركية عام ١٩٩٣، وهلل لها العلمانيون كثيراً حينها، وحلق بعضهم، ومنهم رؤساء تحرير صحف، شواربهم، علامة على حداثة تركيا بعد وصول تشيللر إلى رئاسة الحكومة عبر التحالف مع أربكان، وكانت تكثر من الظهور وهي ترتدي غطاء الرأس أثناء تلاوة القرآن... الخ، كل ذلك من أجل إنقاذ نفسها من فضائح فساد.

كان التطرف سمة العلمانية الكمالية، فإما أن تصل إلى درجة التحالف مع الإسلاميين، أو تصل إلى درجة انتهاك حتى الحريات الشخصية.

كان يستطيع كنعان ايفرين الاستشهاد بنصوص قرآنية، من دون اعتراض المؤسسة الحاكمة أو تحفظها، لكن قراءة رجب طيب أردوغان لأبيات من قصيدة للأب الروحي لأتاتورك، كان كافياً ليسجن ويمنع من العمل السياسي والترشح للانتخابات التي جرت في ٣ تشرين الثاني ٢٠٠٢.

وكان باستطاعة زوجة وزير في الحكومة خلال عهد أوزال، أن ترتدي غطاء للرأس في مناسبات رسمية، فيما تمنع آلاف الطالبات منذ العام ١٩٩٨ من متابعة الدراسة في الجامعات لأنهن محجبات. وكيف يمكن لجامعات الولايات المتحدة وفرنسا، مهد العلمنة ونموذجها، أن تسمح للمحجبات بمتابعة دراستهن ولا يسمح

لهن بذلك في بلدهن تركيا؟

لقد ركز التقرير الأوروبي حول مدى تقدم تركيا في مجال تطبيق معايير كوبنهاغن، على نظام الممنوعات في تركيا، وانتهاك الحريات الشخصية وحقوق الإنسان. حتى تقرير وزارة الخارجية الأميركية (في نهاية شباط ٢٠٠٤) ركز على انتهاك الحريات الدينية والشخصية في تركيا، عبر إيراد مثال القاضي الذي أخرج امرأة من قاعة المحكمة لأنها محجبة، ومثال رئيس الجمهورية نفسه أحمد نجدت سيزير، عندما امتنع عن توجيه الدعوة لحضور احتفالات عيد الجمهورية في ٩ تشرين الأول ٢٠٠٣ إلى زوجات عدد كبير من الوزراء والنواب لأنهن فقط يرتدين الحجاب.

لم يمتشق الإسلاميون في تركيا يوماً السلاح في وجه النظام، رغم كل الاضطهاد والقمع والاستئصال الذي واجهوه. وكان اربكان يردد دائماً من أن الإسلاميين لا يريدون سوى أن يتساووا مع غير المسلمين في تركيا.

٣. لقد لعبت التحولات المناطقية والفكرية في السبعينات والتسعينات، إضافة إلى حركات النزوح من الريف إلى المدن، والنقاشات الفكرية، وانتهاء الصراع بين الشرق والغرب، دوراً مهماً في بلورة دور الدين في الحياة العامة. وتستوقفنا هنا بالتحديد الإصلاحات الاقتصادية لأوزال في اتجاه اقتصاد السوق، والتي بدأت مذ كان مستشاراً للجنة تخطيط الدولة في مطلع العام ١٩٨٠، وهذه الإصلاحات ساهمت بصورة مباشرة في كسر احتكار الدولة/ المركز/ العلمانيين، للحركة الاقتصادية وبالتالي كسر ثقلهم وتأثيرهم الاقتصادي، وإطلاق ما عرف بـ "الثروة الخضراء" أو "نمور الأناضول"، أي رأس المال الإسلامي، ما انعكس تعاظماً في حضور وتأثير المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية، فكثرت الشركات والمصانع ودور النشر والمؤسسات الاجتماعية والصحية، والتعليمية والجامعية، والمصرفية التي يمولها ويديرها إسلاميون. ولا يغيب عن عوامل الصعود الإسلامي هذا دور رأس المال العربي، السعودي خصوصاً.

٤. إن الخطاب الإسلامي في تركيا، كما الممارسة، كان دائماً تحت "سقف النظام" فلم يدع أحد منهم إلى تغيير النظام السياسي أو إلغاء العلمنة أو إقامة دولة دينية. قد يكون هذا الهدف يراودهم، لكن ممارستهم بقيت ضمن القواعد التي رسمها الدستور، ورغم كل القمع والمنع من سجن وحظر أحزاب ومنع من العمل السياسي، لم يدع أي زعيم إسلامي إلى استخدام العنف كأداة لتحقيق الأهداف، بل مع كل

مرحلة كان الخطاب الإسلامي يزداد اعتدالاً، بل تجاوز أحياناً الخطاب العلماني في بعض القضايا. يقول عبد الله غول، نائب زعيم حزب العدالة والتنمية: "إن دخول الناس المتدينين في السياسة، ومشاعرهم المتصلة بالسياسة، ليس بدافع مطلب إقامة دولة دينية. مطلب الشعب، متصل بالحرية الدينية الكاملة"، وأردوغان يعلن بكل وضوح اليوم، أنه لا يريد دولة دينية، بل يقول إن وسم حزبه بالإسلامي هو إهانة لحزبه وللإسلام. ويعلن أنه يريد المحافظة على النظام العلماني بمعناه الحقيقي.

لكن المشكلة، أن العلمانيين الكماليين، لا يريدون سماع مثل هذا الخطاب الإسلامي المعتدل فحسب، بل إنه يحرجهم ويعري نواياهم. فكما لا يهم العسكر أن تنتهي الحرب مع الأكراد ليواصل اتخاذها ذريعة لاستمرار هيمنته على السلطة، فالعلمانيون الكماليون، لا يريدون أن يطور الإسلاميون خطابهم حتى يواصلوا اتخاذه ذريعة لجلب التعاطف الأوروبي مما يسمى "الخطر الأصولي"، وتبرير انتهاكاتهم للحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان.

لقد رفع مصطفى كمال ومَن بعده من الكماليين شعار الأوربة، وبعد ثمانين عاماً من ذلك وأربعين عاماً من إعلان أنقرة (١٩٦٣) وطلب تركيا الانضمام إلى الجماعة الأوروبية، نسأل لماذا لم ينجح العلمانيون الكماليون في أن يكونوا جزءاً من المنظومة الحضارية الأوروبية؟ وإذا كان جزء من المسؤولية الكبرى والأساسية تقع على عاتق الكماليين، الذين لم يسمحوا يوماً ما بجدية، لتركيا كي تكون بلداً علمانياً وديموقراطياً حقيقياً ويتمتع بحريات دينية وسياسية كاملة. وعندما يرفع الجنرال حسين كيفريك أوغلو، رئيس الأركان الذي انتهت ولايته في نهاية آب ٢٠٠٢، شعار "حرب الألف عام" ضد الإسلاميين فهذا مؤشر على أن مأزق العلمانية الكمالية في التعاطي مع "الآخر" الإسلامي لا نهاية قريبة له.

منذ البداية لم يكن "الإسلام التركي" "إسلاماً" بالمعنى الشائع في مصر أو السعودية أو إيران أو باكستان مثلاً، وحين يقول اردوغان "لقد تغيرت" ليس فقط لا يصدقه العلمانيون الكماليون (العسكر خصوصاً) بل لا يريدونه أن يتغير.

إنه مأزق العلمانية الكمالية التركية وأدواتها (العسكر- القضاء- المتشددون من المدنيين العلمانيين) حيث "المسألة الإسلامية" ليست سوى جزئية منه وإفراز لتطبيقها الخاطئ.

دراسات وأبحاث

الليبرالية بين التعريف والتطبيق

علي أكبر نوائي
ترجمة: د. علي الحاج حسن

بما أن الليبرالية هي إيديولوجية، فقد ظهرت بعد عصر النهضة وأضحت أهم النحل الفكرية التي أنتجها الفكر البشري، وقد طرحت في العالم الغربي بدلاً عن الأديان الإلهية، وسنحاول في هذه المقالة الإطلالة على هذه الظاهرة من حيث التعريف والتحقق.

تطلق هذه الكلمة في مقام التعريف، على نوع خاص من الحرية والتحرر، وهي من ثمرات عصر التنوير الفكري. وفي الحقيقة، هي نوع من الحوار الذي يقابل الجزئية الدينية المسيحية التي خالفت الحريات والابتكارات، بسبب ما لحقها من تحريف واسع. ومن هنا، فالليبرالية تؤكد على مسألة حرية الفرد وتقدم الاحتياجات الشخصية على احتياجات المجتمع، وتنفي الأهمية المعطاة للنشاطات الجمعية المقابلة. وعلى هذا الأساس ليس للأخلاقيات منشأ غيبي أو قدسي، بل تتشكل على أساس الاحتياجات الفردية. ثم إن ما يميز هذه الطريقة أو العقلانية الليبرالية عن العقلانية الكلية والدينية هو إصرارها على العقل الجزئي الذي يدور حول محور المعاش وكيفية تحصيله، وهي بعيدة عن المسائل القدسية: لذلك فلليبرالية آثار مدمرة على الأصول القدسية. تقوم العقلانية الليبرالية بنسبة أفعال الإنسان إلى الأمنيات الطبيعية، وليس إلى التمايلات القدسية الداخلية.

أما على مستوى التحقق، فالأساس والأصل والهدف هو السياسة، الحكومة، الاقتصاد والثقافة الاجتماعية، وهي المعيار في كافة التشكلات الاجتماعية. بعد وجود تحولات وتغيرات في الليبرالية، ظهر نوع من التجديد في الليبرالية التقليدية، مع العلم أن هذه الحركة لم يكن لها نتائج مطلوبة، بحيث أضحت الليبرالية مكاناً لأفول الفضائل، لا بل ازدادت التغيرات الداخلية أكثر من الماضي، وأصبحت على المستوى الاقتصادي تفقد أي نوع من العملانية، التي بدأت تشير إلى نوع من الأزمات في القيم المفهومية، ومن أهم تجليات هذا الأمر هو ظهور الرأسمالية الظالمة، التي حطمت كل الأصول والقيم بسبب فقدان العملانية المذكورة.

مقدمة البحث:

بعد التغييرات التي حصلت في أوروبا على أثر عصر النهضة، كانت الليبرالية أهم النحل الفكرية التي اجتاحت كافة الجوانب الاجتماعية، الثقافية، الأخلاقية والسياسية لحياة البشر، فأضحت بمثابة أيديولوجية تطرح في العالم الغربي مكان الأديان الإلهية.

وبما أن هذه الحركة الفكرية الاجتماعية والسياسية لاقت رواجاً في العصور الأخيرة، حيث التف حولها العديد من المفكرين في البلدان الشرقية، وحيث تتواجد الأديان الإبراهيمية، والمراكز الإسلامية، عملت وسائل الإعلام على الترويج لها، وأيضاً بعد رواج حركة الابتعاد عن السنن والأديان التي راجت لمدة طويلة وبالأخص قبل عصر النهضة، فكانت هذه الحركة هي إحدى وسائل الدعوة إلى إدارة العالم وقيادة الفكر؛ كل هذه الأمور أوجبت أن ترتدي هذه الحركة الأيديولوجية ثوب المعاداة للأيديولوجيات الأخرى.

ونحن في هذه المقالة سنحاول دراسة هذه الظاهرة من جهتين: الأولى، من جهة التعريف وكيف يمكن تعريفها، وما هو الفهم الذي يمكن تقديمه عنها، والثانية من جهة التحقق وتحديداً لناحية كيفية حصوله ومدى تطابقه مع مقام التعريف وما هي العوامل التي من الممكن ان تجعل مسافة بين التعريف والتحقق؟

الليبرالية في مقام التعريف

تعتبر الليبرالية من الأفكار والنحل الفكرية الجديدة التي ظهرت في أوروبا المعاصرة على أساس أنها برنامج عمل وباعتبارها نظرية وتعليماً، فأضحت في الغرب كالتيار الذي وصلت أمواجه إلى كافة أطراف الدنيا. من أهم المسائل التي يجب التعرض لها ابتداءً هو تقديم تعريف دقيق يتناسب وواقع الليبرالية لتظهر من خلاله ماهيتها.

في البداية يجب الإشارة إلى أن الليبرالية هي أيديولوجية وفلسفة، وهي أيضاً حركة فكرية سياسية وثقافية، تتعاطى تنظيم العلاقات الاجتماعية للبشر في ميادين مختلفة. أخذت كلمة الليبرالية من المصطلح الذي يدل على مفهوم الحرية،

ومن المصطلح الذي يدل على الإنسان المتحرر، وتستعمل هذه الكلمة اليوم في العالم الغربي للدلالة على تيار تحرري يمتلك أصولاً معرفية ونظرية خاصة، وتدل هذه الكلمة على نوع خاص من التحرر، ولا تعني كل شكل من أشكاله، وإلا يجب أن نطلق على مخالفي الليبرالية بأنهم مخالفو الحرية.

والواقع إن جميع مخالفي الليبرالية ليسوا من مخالفي التحرر. إذ الليبرالية تقوم بجوهرها على مفهوم خاص من التحرر؛ لذلك يمكن القول في تعريف كلي إن الليبرالية هي نوع خاص من التفكير المعرفي، السياسي، الاقتصادي، والاجتماعي وهي تؤدي إلى نوع خاص من الحرية الفردية، وهي من حيث الظهور والعينية الاجتماعية شبيهة بالأيديولوجية. ظهر هذا النوع من التفكير في عصر التنوير وتعاقب أيضاً بعد ذلك في عصر الإصلاح.

المباني الجوهرية لليبرالية:

لا يمكننا تقديم مفهوم صحيح ودقيق لليبرالية من دون الاطلاع على مباني ومعايير ظهور الليبرالية لذلك يفترض بداية، فهم المباني الأساسية لظهور الليبرالية، لنتمكن من الوصول إلى التعريف بالمفهوم الأساسي لها.

تقابل الليبرالية النظام الفكري التوتاليتاري الذي حكم أوروبا، بعد أن استمد بعض مشروعيته الصورية من المسيحية، هذه الحاكمية التي استمرت ما يقارب الألف سنة والتي غلب عليها في أواخرها المخالفة الشديدة للعقلانية، والعلم والحرية. لقد منع في الفكر المسيحي، العلم، والإبداع والتساؤل الذي يؤدي إلى جعل الحاكمية المسيحية محلاً للتساؤل والتشكيك حيث كان لهذا الوضع تاريخ طويل في أوروبا.

من جهة أخرى،كان للحركة البروتستانتية التي قادها كالون ولوثر في أوروبا، أثرٌ واسعٌ في انتشار عصر التنوير الفكري، لذلك كان التوجه الغالب على هذا العصر هو التساؤل والتشكيك.

يعتبر عصر التنوير عاملاً مخرباً لما يخص التقاليد القديمة، ذلك لأن عنصر الثقل الذي استخدمه قادة عصر التنوير هو عنصر الحرية، في مقابل الجزمية الدينية المسيطرة على الحكومات المسيحية، ثم إن تأكيد قادة عصر التنوير على

مجموعة من العناصر الأساسية أدى، وفي مدة قصيرة، إلى انتشار الليبرالية بشكل سريع في مجالات الحياة الفكرية السياسية والاجتماعية للعالم الغربي، ومن هنا، من الضروري الإشارة إلى المباني الجوهرية لليبرالية لنتبين ماهيتها بشكل عيني وملموس.

١. الحرية الفردية:

تعتبر الليبرالية ترجمة لأصالة الفرد، حيث تطرح الليبرالية موضوع القيمة الوجودية المطلقة للفرد من دون أي مانع أو رادع، حيث لا يوجد في تعاليم الليبرالية المتنوعة أصل آخر أوضح وأحكم من أصل إيصال الإنسان إلى الغاية القصوى، لا بل إن كافة عظماء الفلسفة في عصرنا هذا، سواء المتألهين أم السياسيين، يتفقون على أهمية الفرد، لا بل إن العديد من الحوادث التاريخية الهامة أمثال الإصلاح الديني، الثورة الإنجليزية، الأمريكية والفرنسية، تكتسب معنى آخر من خلال هذا الأصل وفي النهاية فالأصل المعمول به هو اعتبار الفرد الغاية الأساس[١] .

في الواقع فإن الليبرالية تنفي الأدوار الجماعية المتضادة ولا تنكر العلاقات الاجتماعية وتأثير المجموعة على الفرد. إن ما تعترض عليه الليبرالية هو اعتبار هذا السلوك الجماعي هو هدف خارج عن الفرد. بناءً على هذه العقيدة، فإن كل شيء يدور مدار الفرد، وإنما المجتمع بما تعنيه هذه الكلمة هو محيط مناسب لأجل حفظ حياة الفرد، وهو مكان ضروري لأجل رشده ونموه[٢].

من هنا يمكن القول إن حياة الفرد في المحيط الاجتماعي، إنما هي لأجل مصالحه كما أن كافة آثار وتأثيرات المجتمع تدور حول محور الفرد. إذاً الفرد في هذه النظرية هو صاحب الأصالة، وحرية الفرد في العقيدة الليبرالية هي أصل مهم وأساسي.

المقصود من حرية الفرد هو خروجه من الدوائر التي يمحى الفرد فيها حيث تسلب عنه هناك حرية العمل والاختيار وتجعله مقيداً ببعض اللوازم والضروريات أمثال الأيديولوجيات والأديان التي تغرق الفرد في غمرة تكاليفها ومناسكها الدينية الخاصة، لذلك لا يجب على الفرد الخضوع لا إلى الإلزامات الدينية لحكومته ولا الاجتماعية. وبما أن الفرد حر، فلا يمكنه الخضوع لقواعد لم يكن هو مبدعها.[٣]

من وجهة نظر هذه العقيدة، فإن الحرية وحدها هي التي تتمكن من إخراج القوى الخفية للفرد في كل مجالاته الوجودية إلى العمل وبما أن أصل النفع الفردي واللذة المادية في الليبرالية هي أصل كافة الأحكام لذلك يجب أن يكون الفرد حر بكل معنى الكلمة في مجالات النفع الفردي واللذة المادية، بمعنى أن يتمكن الفرد من الحصول على كل ما يظنه نفعاً فردياً أو لذة مادية وبالتالي قدرته في الحصول على هذه الأمور في مرحلة العمل.

على هذا، فالمحرك الأساس لكافة أنواع العمل، سواء الفردية أم الاجتماعية هو النفع الاجتماعي له وليس الكيفية الأخلاقية للحرية[٤].

من إحدى الأمور الهامة التي يمكن التأكيد عليها في مقام تعريف الليبرالية هو أن الليبرالية لا تملك معياراً ثابتاً لحرية الفرد الأخلاقية، ولذلك تصبح مقولة الأخلاق في التوجه الفردي مسألة نسبية؛ ذلك لأنه يصبح منشأ ومصدر الأخلاق هو الوجود المتغير والجزئي والمحدود للإنسان وليس المصدر القادر المطلق والغيبي[٥].

تخضع القيم في هذه العقيدة لإرادة الفرد وتتغير القيم بناءً على حاجيات الفرد وليس بناءً على الإرادة الجماعية للبشر، وليس من خلال إرادة شخص قاهر ومسيطر، سواء أكان من عالم الغيب أم الشهود.

في العقيدة الليبرالية، تتصل الإرادة في بعض أشكالها بإرادة الإنسان كما يتصل الظل بالظل الآخر، وتسقط القيم التي كان منشأها في العالم الخارج عن إرادة الإنسان، ولا وجود للواقعية المتعالية، ولا يوجد في هذه الأيديولوجية أي قانون كلي وأخلاقي يرشدك على ما يجب فعله، ولا يوجد في هذا العالم اي شعار مقبول[٦].

في الواقع، لا يوجد في الليبرالية أي نوع من الأخلاق والقيم الماورائية التي تتناسب مع الجوانب الروحية للإنسان وفطرته، لا بل إنه لم تلحظ هذه المسالة ولم يلتفت إليها ولا يمكن للشخص الليبرالي التقيد بالعقائد الثابتة الأخلاقية والتظم القيمية المتعالية، وهو مقيد بالتعهدات الفردية. هذا من ناحية الماهية.

وبشكل عام، يعتبر الفرد في هذه العقيدة أصلاً أساسياً ومحورياً، ثم إن النفع والمصلحة هي التي تعين كيفية حركته، ولا يمكن لأي جهة خارجية كالدولة، المجتمع، الدين والأمور الغيبية أن تمنع الفرد من الحركة في طريق النفع واللذة.

٢. الاتجاه نحو جزئية العقل:

قسموا العقل إلى نوعين كلي وجزئي، حتى إن أكثر فلاسفة الغرب ارتضوا هذا التقسيم. العقل الكلي هو نظرة كلية ومنظمة إلى مجموعة عالم الوجود تؤدي إلى تعالي الروح، حيث يحصل تلقي الوظائف والرسالات الماورائية وبيانات عالم القدس ومن هنا يتعالى إلى الخالق.

أما العقل الجزئي، فهو العقل الذي تسيطر عليه عقيدة المنفعة واللذة، هذا العقل الذي يلتفت إلى الأمور الجزئية، لا بل يقوم بتقييم الأمور بناءً على أصلي المنفعة واللذة، ولهذا السبب ينكر الأمور الماورائية ولا يتمكن من معرفة وتشخيص المسائل المطلقة والماورائية.

وحيث إن دائرة عمله مختصرة في الأمور المحسوسة الطبيعية والتجريبية، هنا يمكن القول بأن الروح العقلانية الليبرالية تخالف وتعارض المذهب،حيث حاولت الليبرالية الوصول إلى حاكمية قائمة على أساس القانون البشري، لذلك بادرت لمعارضة ونقد المذهب والأمور القدسية، وذلك كما حصل في بداية نشأة الليبرالية مع مارتن لوثر وكالون، اللذين عملا على إيجاد حركة دينية تقارنت مع جعل الشريعة في بوتقة العرف.

وهكذا وصلت الأمور إلى أن تمكن بعض المؤلفين في القرن الثامن عشر من جعل الإلهيات والأخلاق الدينية محلاً لانتقاداتهم الظالمة، من خلال التوسل بالعقلانية المدعاة(٧).

اعتبر الليبراليون أن العقلانية والعقل الجزئي، هي من التعاليم الأخرى التي تشكل جوهر الليبرالية، حيث يجب البحث عن الصورة الواقعية لليبرالية في العقلانية المحضة والمفرطة، فأضحت بذلك مذهباً ومحوراً أساسياً.

لقد ساهمت العقلانية الجزئية وكيفية تعاطيها مع الأمور البشرية في ظهور الصورة الواقعية لليبرالية، وبهذا النحو خلّصت الليبرالية نفسها من قيمومة القيم الدينية. يقول جورج بوردو: كان لهذا الفهم من العقل ثلاثة نتائج مهمة، الأولى هي تحرر الفرد من كافة الاهتمامات الإيمانية والدينية التي قد تؤدي إلى ظهور آلامه فيما يتعلق بالسلوك الاجتماعي حيث إن ساعة الله هي في مكان وراء هذا العالم.. النتيجة الثانية، إبعاد التلقيات الإنجيلية عن نظام الحياة المادية، وبعبارة أخرى

الاعتقاد بأن دور الجنة يتعهده الدين من خلال الحياة الاجتماعية. وفي الواقع فقد أوكلت إلى الدين مهمة إعطاء الاطمئنان والهدوء إلى الفرد فقط. والأخيرة هي اعتبار الدين أمراً حصرياً وخصوصياً حيث كان لهذه النتيجة آثار هامة على المستوى السياسي، من أهمها الإيمان دون عمل، وعليه تصبح هذه القضية مسألة ذهنية بحتة وبالتالي حصر النزعة التغييرية للإنجيل، بالمجال الوجداني للفرد(٨).

لا يوجد في العقيدة الليبرالية أي موضوع ينسجم مع العقل القدسي، لا بل يجب إخضاع كل أمرٍ لتجربة العقل الجزئي وأحكامه. ويكتسب هذا العقل منزلة ومكانة، بحيث يجب على كل إنسان أن يستمر في مسيرته من خلاله فقط، وطبعاً يواجه هذا العقل الجزئي بعض العراقيل والصعوبات وبالأخص تلك الموجودة في طبع الإنسان والتي لا مفر منها.

يجب على الإنسان في العقيدة الليبرالية أن يختار طريقه بواسطة هذا العقل، ومن جهة أخرى يجوز للإنسان الخطأ؛ حيث إن اشتباهات الإنسان من الأمور الطبيعية الموجودة في ماهيته، ومن هنا يمكن الوصول إلى النتيجة التالية وهي إن وصول الإنسان إلى الحقيقة يكون من خلال تعارض آراء البشر، ولا يمكن لأي شخص الادعاء بأن الحق فقط له(٩).

وتحمل العقلانية الليبرالية آثاراً مخربة بالنسبة للأصول المقدسة والجزمية، ولذلك تتنزل فيها الأخلاق إلى النتائج غير الدينية؛ لذلك لا يمكن للدين التعامل مع الأمور والقواعد السلوكية التي لا يمكن للعقل الجزئي مواكبتها والتعاطي معها، حيث إن العقل يعتمد على التجربة، والبشرية تصل إلى السعادة من خلال الأمور والمسائل التجريبية التي تخبرها، وبالتالي تتمكن من الوصول إلى السعادة في هذا العالم (أي النفع واللذة).

لو أردنا تقديم تحليل واقعي لتوجه الليبرالية في تعاطيها مع العقل الجزئي، يمكننا القول بأن التصديقات العقلية الجزئية هي أساس وأصل المادية في العصر الحاضر، التي لا تقبل محدوديات المسائل التي هي ما وراء المادية.

الأخلاق في خضم العقل الجزئي والفردية:

بالالتفات إلى القراءتين اللتين قدمناهما لأصل الليبرالية، يمكننا الوصول إلى

نتيجة مفادها إنه يمكن محاسبة الأخلاق في الليبرالية على أساس النفع واللذة. وعلى هذا الأساس يجب أن يحصل الشخص الليبرالي على مسائل تمكنه من الوصول إلى ميوله واحتياجاته من دون أي محدودية، وكل هذا، طبعاً، بالاعتماد على العقل الجزئي.

من وجهة نظر المفهوم الليبرالي لماهية الإنسان، فإن أفعال الإنسان تنشأ بواسطة طاقته الطبيعية وتمنياته وميوله الذاتية، هذه الأمور المخزونة في الواقع في ذات الإنسان. في مرحلة لاحقة، يمكن هداية وتوجيه هذه التمنيات لميول من خلال قدرة العقل القاطعة، هذه الميول التي هي جزء من مخزون البشر في العالم(١٠).

بناء على العقيدة الليبرالية، فإن الميول الجنسية هي من أقوى الأمنيات البشرية، لذلك يعتقد بعض الأشخاص أمثال بنتام وهابز وأمثالهم أن الأمور الجنسية، من أهم الأمور وأكثرها مبنائية بحيث يجب إرضاؤها بأي وسيلة كانت. ولذلك يقولون بأن إرضاء هذه الميول يؤدي إلى فعالية الإنسان، وعلى هذا فهم يخالفون أي فلسفة أخلاقية تحاول منع هذه الفعالية.

وهنا يطالعنا حديث لاربلاستر في كتاب تحت عنوان" خلوة النساء" يقول في مقدمته: أقدّم هذه الكلمات للشهوانيين من أي جنس كانوا فيجب عليهم أن يربّوا أنفسهم على أساس هذه الأصول، التي تجعل من شهواتكم أكثر حدّة، هذه الشهوات التي يحذّركم منها الأخلاقيون أصحاب الأرواح الباردة، والواقع إن هذه الشهوات هي وسائل قدمتها لكم الطبيعة ليتمكن الإنسان من الوصول إلى غايته المقدرة له. وعليه، فأصغوا فقط إلى هذه الإشارات التي تحمل اللذائذ، لأنه لا يوجد أي نداء يمكن أن يوصلكم إلى السعادة سوى نداء الشهوات(١١).

على هذا الأساس، فإن كل شيء يتحقق في الليبرالية على أساس الفردية وعقلانية المفهوم، وكل شيء آخر يمكن أن يكون أخلاقياً بهذا المعيار.

تعتبر الليبرالية أن كل شيء يمكنه أن يتحقق على أساس العقل الفردي، حتى نفس الفرد؛ حيث يصبح الفرد هو الغاية والوسيلة التي تساهم في أي تقدم اجتماعي. ويرجع الرشد الاجتماعي إلى كيفية الوسائل المستعملة فيه(١٢)..

وفي الختام، فالقيم الأخلاقية في هذه النظرية هي الأشياء التي يدركها الفرد من خلال عقلانيته ولذلك فهي نسبية.

من خلال المقاطع التي ذكرنا أردنا أن نعطي تصويراً كلياً وجامعاً لليبرالية، حيث

تعتبر من خلاله تامة وكاملة في مقام التعريف. ويمكن خلاصة الصورة الكلية من خلال تحليل المقاطع المتقدمة وهي على النحو التالي:

الليبرالية هي حركة فكرية سياسية معرفية،وسعي طبيعي ظهر بعد زوال النظام الإلهي المسيحي في أوروبا،هذه الحركة الملازمة للحد من الأخلاقيات الفردية، السياسية والاجتماعية، بحيث استطاعت أن تقدم منهجاً جديداً يكتسب الفرد من خلاله الأصالة، وعليه فلا يمكن لأي شيء خارج وجوده، سواء أكان الدولة أم الدين أم المجتمع إيجاد الموانع أمامه بحيث تحول دون وصوله إلى ميوله الطبيعة.

بناءً على هذه العقيدة التي هي أيديولوجية، راجت في كافة الدول الغربية، فإن العقل الجزئي يحظى بالأهمية الأولى التي تجعل منه أصل ومبنى كافة الفعاليات البشرية، وبالتالي فالليبرالية هي الغذاء الأساس للفكر المادي والإباحية الفردية والاجتماعية. هذه الحالة التي تجلت في أكبر صورها من خلال وجود العقل الجزئي، وعليه كان الحكم بالنسبية على العقائد الأخلاقية، وانتفت أي قيمة للقيم المطلقة، والثانية التي تشكل أساس الحوار الاجتماعي والثقافي والمعرفي.

الليبرالية في مقام التحقق:

يجب اعتبار الليبرالية ظاهرة تتعلق بالحقبة التاريخية التي تلت تكامل عصر النهضة، ذلك لأنه بعد استقرار هذه الحقبة ظهر فهم جديد عن الإنسان والعالم، وطبعاً من الممكن وجود نوع من الليبرالية الابتدائية في العصور اليونانية القديمة، ولكن المسلّم أن هذا النوع من الليبرالية، لم يكن هو المقصود في هذا البحث، بل ما عملنا عليه في هذه المقالة هو متابعة الليبرالية بعد استقرار عصر النهضة.

من جهة أخرى يجب الاعتراف بأن الوجود الرسمي لليبرالية كان بعد الثورة الفرنسية، هذه الظاهرة التي كانت من معطيات عصر النهضة وآثارها.

ولولا وجود الثورة الفرنسية لكان من المفترض أن تبقى النظريات الراديكالية والإصلاحية في الذهن، لا بل كانت هذه العقائد منحصرة في طبقة المتورين فكرياً من دون أن يكون لها أي تأثير في الحياة السياسية(١٣).

الثورة الفرنسية هي النقطة التي حصل من خلالها انتقال الليبرالية من مرحلة الرؤيا والأمنية إلى كونها سلطة سياسية واسعة.. وهي اللحظة التي تجلّت من

خلالها أهم وأعظم المعطيات الفنية لليبرالية في أوروبا[١٤].

مع الالتفات إلى ما قدمناه، يجب اعتبار الثورة الفرنسية نقطة عطف في مجال تبدل الرؤية الثقافية الأوروبية فيما يخص الليبرالية، إلى ثقافة عملية تتحقق الليبرالية من خلالها.

لقد أضحت الليبرالية في مقام العمل معتقداً وقانوناً في المجالات السياسية، الحكومية، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وهي معيار تغيرت على أساسه التركيبة الاجتماعية في أوروبا.

التحول في السنة الليبرالية:

مع انتقال المجتمعات الغربية من حالة العصيان الأولى، ومع ظهور الاختلافات في الليبرالية التقليدية والحديثة، نشاهد في الوقت الحالي ظهور حركة إصلاحية في الليبرالية التقليدية أدت إلى ظهور بعض المشكلات في تحقق الليبرالية، هذه الحركة الإصلاحية بشرت بتغيرات جذرية وكبيرة في الليبرالية، وبعد مضى ٣٠٠عام على ظهور الليبرالية، وبعد ظهور مجموعة العقائد التي أدت إلى تفسخها يمكننا أن نحكم ونجزم بأن الليبرالية التقليدية تواجه نوعاً من التغير والتحول الأساسي الذي سيؤدي إلى سقوطها، ذلك لأن الليبرالية كانت تحمل في مقام العمل تبعات سيئة، ولذلك نشاهد أن أبحاث العدالة، المساواة، رعاية الحقوق.. التي تشكل أساس تعاليم الليبرالية المدعاة، قد أعطت نتائج عكسية في التحقق أدت إلى سلب حرية الكثيرين. وهذا ما يعترف به راولز في كتاب "نظرية العدالة"، هذه النظرية التي ترسم لنا الواقع الموجود في المجتمعات الغربية والذي هو نتيجة لتفسخ الليبرالية.

لقد قدم دووركين نظريات وآراء جديدة في الليبرالية يمكن تحليلها وتوضيحها من خلال عقائد راولز. لذلك نراه يقول:

المطلوب من الليبرالية الجديدة التقليل من عدم المساواة في توزيع الثروة من خلال وسائل الرفاهية وسائر أشكال توزيع المقدرات[١٥].

لذلك، وبعد الإذعان بالنسيج الكلي للمجتمعات الليبرالية والالتفات إلى المسير الكلي للسياسة، الانتقاد والثقافة، فإن نظريات أمثال راولز ودووركين هي شبيهة إلى

حد بعيد بالوهمية منها إلى الواقعية، لذلك فالليبرالية اليوم، هي أضعف من أن تتمكن عن طريق نظرية العدالة أن تعود إلى النظم وتلتزم القواعد والأسس لا بل إن هذه التغيرات الجزئية التي تحصل لا يمكنها أن تصفي وتطهر السنة الليبرالية.

أفول الفضائل في السنن الليبرالية:

على الرغم من أن الليبرالية انتهت إلى نوع من الهرج والمرج الأخلاقي والفلتان الاجتماعي من حيث العمل، وعلى الرغم من وجود منتقدين كثر لليبرالية في الغرب، حيث تعرضوا لها بسبب الفلتان الأخلاقي الشديد الذي تركته وذلك كما فعل مكينتابر حيث يعتبر أن سعي البشر مرهون وموقوف لقضية إيجاد الفضائل ونشرها في المجتمعات البشرية، ولكن مع هذا كله فقد انهارت كل هذه المسائل في الليبرالية، حيث يوضح هذه المسألة ويقول إن الانحلال، والانهيار وجميع فروعه وحدوده كان مانعاً قوياً أمام انتشار الفضائل. تعتبر الفضائل من الأمور الضرورية واللازمة لحياة البشر، ولكن هذه الأمور مجهولة وغير معلومة في الفردية المعاصرة، حيث إن الأصل هنا هو أن الإنسان له ما يختار هو، وليس ما يكون معياره الفضائل(١٦).

إن كل هذا الابتعاد عن الفضائل عند الليبراليين، يجب أن تدفع ثمنه الحرية، لأن الحرية هي الأصل الأساس.

التجاذبات الحقيقية في الثقافة الليبرالية:

لقد تعرضت العقيدة الليبرالية لمجموعة من التجاذبات الجدية كانت محوراً لانتقادات جديدة، وهنا نشير إلى بعض هذه التجاذبات التي تبين فشل الليبرالية في مقام التحقق والعمل، وسنوضح أن الليبرالية لا تملك قدرة الدوام والاستمرار والثبات.

١) ظهور التخبط في المجال الاقتصادي:

إن عدم فعالية وعملانية الليبرالية في الوقت الحاضر يرشدنا إلى معرفة الادعاء المذكور، ولم تتمكن الليبرالية على رغم ادعاءاتها الكثيرة من إيجاد التوازن الاقتصادي، ولم تساعد الدول الغربية والأوروبية في الوصول إلى هذا التوازن الاقتصادي، بل أدت إلى إيجاد تفاوت طبقاتي حادّ داخل الأجيال الأوروبية. وقد

سرت هذه الأمور إلى المسائل السياسية وعلاقات الدول فيما بينها، ذلك لأن الأصل المعمول به هو اللذة والمنفعة ولذلك كان الاقتصاد يسير في هذا الاتجاه.

لقد ساهمت هذه المسألة في زيادة طمع الطبقة البرجوازية، ودفعت هذه الطبقة والطبقة الحاكمة إلى التفكير بجدية أكثر في منافعها الاقتصادية.

الأصل أن تتوقع الطبقة البرجوازية شيئاً من السلطة الحاكمة، ولكنها درجت على الاستفادة من السياسة كونها تؤمن لها مصالح واسعة، ولذلك ازدادت الادعاءات المزيفة في العلاقات بين العائلات أو هذه الطبقات والمجالس المحلية وذلك بهدف إيجاد هذه الروابط المزدوجة التي تؤمن منافعها من خلالها[١٧].

من هذه المسألة بالضبط، بدأت تفقد الدولة الليبرالية معناها الأول، وعليه تغيرت الحكومة اللييبرالية إلى حكومة تدعي الحرية في الدفاع عن مصالحها الاقتصادية، وهي ليست حكومة تعمل على تعميم مبدأ الحرية ولا تساهم في جعل أكبر عدد ممكن من الناس يستفيدون من هذا المبدأ[١٨].

تعتبر فرنسا أهم نموذج للاضطراب الاقتصادي، بحيث سيطرت مجموعة من الإقطاعيين الفرنسيين في ظل الاقتصاد الليبرالي على كافة الإمكانيات الاقتصادية والفعاليات الزراعية فكان ملاكو الأراضي يكبرون يوماً بعد يوم، حتى أصبحوا خطراً كبيراً على الإنتاج القومي. ثم إنهم كانوا يلجئون حملتهم الإقطاعية إلى الليبرالية الاقتصادية ولا يسمحون بالاعتراض على عملهم وسلوكهم لا بل كانت الدولة تحميهم وتدافع عنهم.

كنموذج على هذا الأمر، لو أخذنا بعين الاعتبار عام ١٩٠٦ الذي وصل فيه كليمانصو إلى السلطة في فرنسا تحت شعار " أكبر مقدار من الجمهورية" كليمانصو هذا الذي كان يشغل منصب وزير الداخلية في حكومة سارتن الذي أقام انتخابات كان نتيجتها سيطرة الراديكاليين، فهنا هل عمل كليمانصو وكافة الراديكاليين على توسيع مفهوم الحرية والأسباب السياسية والاقتصادية التي استفاد منها هو لتعم هذه المسائل مجالات الحياة الاجتماعية؟ الجواب على هذا السؤال منفي[١٩].

لقد عمل الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي على إعطاء الحريات صبغة فقدت من خلالها الغاية الموضوعة لأجلها، حيث أنه يمكن الاستفادة من الحريات من خلال رعاية المعطيات المحيطة والمتعلقة بقيود وبنود الرأسمالية[٢٠].

يؤكد اربلاستر على مسألة أن الاقتصاد الليبرالي يقدم صورة سيئة للدول

الأوروبية، ويقول في كتاب "الليبرالية الغربية من الظهور إلى السقوط":

لقد تحولت مدينة منشستر، وقبل المدن الأخرى، إلى نموذج واضح للرأسمالية الصناعية، مع كافة عظمتها وخباثتها، وكانت هذه المدينة بين الأعوام ١٨١٥و ١٨٥٠ إلى روح جديدة من التجدد والعظمة، هذه المرتبة التي يعبّر عنها أحد شخصيات كتاب "كانيتكرياى ديزرائيلي" بأنه يؤمّها كل من يتطلع إلى صورة مستقبلية أوضح، ومع ذلك فزوارها كانوا يلتفتون إلى خباثة هذه المدينة بنفس المقدار الذي كانوا يلتفتون إلى عظمتها[٢١].

ثم ينقل اربلاستر حديثاً عن دوتوكويل يقول فيه:

من خلال هذه المجاري الملوثة التي تسير في المدينة إلى كافة البشر يتحرك فيها مجرى من الذهب الخالص[٢٢].

ويقول توكويل في أثناء بحثه عن نقد الليبرالية الأوروبية: أدّت الليبرالية إلى زوال الحريات الخلاقة في المجتمع[٢٣].

٢) أزمة القيم المعنائية:

من أبرز ما يشير إلى عدم موفقية الليبرالية في القرون الأخيرة، وبالأخص في العصر الحاضر، هو أزمة القيم المعنائية، وغياب المعنى عن ساحة حياة الإنسان، التي جاءت على أثر فقدان القداسة وتخطي المفاهيم القيمية من المجالات الإشراقية إلى المجالات الناسوتية، بحيث طفت الدنيوية التي تسببت في بروز الكثير من المشكلات والأزمات. لقد ظهرت شواهد هذه الأزمة بصورتها العينية والواضحة في العرفية التي طفت على الشرائع السماوية، وبروز الأفكار العقلانية والفراغ الأيديولوجي لمجتمعات الثورة الصناعية، المدنية، وانتشار الأفكار الحسية والتجريبية وغيرها. لقد وجهت هذه المسألة صدمات كبيرة إلى القداسة، إلى الجانب العرفي والناسوتي بشكل إننا نشاهد اليوم أن مقولات الله، المذهب، التجليات النورية، الإشراقية، القيامة والمعاد، هي أقل الألفاظ والمفاهيم التي يستعملها البشر قياساً إلى مقولات العقل والعلم والصناعة، المدنية، السكولارية والشخصانية و...

ليست الأزمة في الغرب مسألة جديدة، حيث إن الواقعية الغربية تحمل في طياتها الكثير من التعارضات، لذلك تحيط بها الأزمات. ولقد كان الفكر الغربي منذ بدايته عند اليونان إلى اليوم يحمل نوعاً من "الأزمات"، ولذلك كان طرح السؤال عن

الأزمة هو للخروج منها، ثم إن الفلاسفة الغربيين خلال الأربعمئة سنة الماضية قدّموا عدة نظريات أساسية حول الانحطاط، وبحثها العديدون منذ ازغيبون وحتى اشبنغلر، والنتيجة التي يمكن الوصول إليها هي أن الانحطاط والأزمات هي أساس الحضارة الغربية(٢٤).

لقد حمل الفكر الليبرالي أزمة أخرى إلى جانب أزمة المعاني، ألا وهي الأزمة المعرفية، التي تعتبر من أعمق الأزمات التي واجهها الغرب، وتجلّت اليوم في مجال المعارف الإلهية والدينية، حيث حاولوا تصوير الأديان الحية العالمية على أنها مخالفة للعلم والحضارة والحرية، وبالتالي أخرجوها عن ساحة الحياة اليومية، وبالأخص التعاليم الإسلامية، التي هي في الواقع من أهم معتمدات ومستندات البشر المستقبلية فحاولوا إخراجها وإسقاطها من الاعتبار.

لقد وصل انتصار النظريات المادية إلى درجة أن حاول استدلاليو القرن الثامن عشر أمثال "بيل" وفلاسفة دائرة المعارف الفرنسية نفي أي مكانة ومقام للدين في المستقبل، لذلك ظهرت في القرن التاسع عشر فلسفات حاولت إما نفي الدين بشكل مطلق أمثال فلسفة ماركس أو الادعاء بوجود دين جديد يحل مكان الأديان السماوية أمثال مذهب أغوست كنت؛ هذا المذهب الذي كانت بدايته مع إنكار القيمة الإيجابية للدين والإلهيات وانتهى به المطاف إلى مذهب جديد(٢٥).

وبناءً على ذلك شرعت الليبرالية أبواب الأزمات على مصراعيه ونفت كافة القدسيات والمفاهيم المقدسة وأحلّت مكانها بعض الاصطلاحات والمفاهيم البشرية، النفسانية، العقلية، المنفعية، وعليه دفعت الحياة الدينية والنماذج المعنائية والمقدسة الثمن نتيجة لذلك.

٣) ظهور الرأسمالية الخالية من العواطف:

إن من أهم المسائل التي ظهرت من الليبرالية هو نمو النظام الطبقي الرأسمالي، وازدياد الطبقات المنحطة اقتصادياً في المجتمع، والتي تركت آثارها الواسعة على كافة العلاقات الاجتماعية.

لقد امتلك الرأسماليون في النظم الرأسمالية الليبرالية هدم السلطة، أي الرأسمالية، بحيث لم يخضعوا لأي المعايير التي تحدّ من السلطة، فلم يرضوا القانون بالأخص عندما يعارض مصالحهم، ولم يرضوا الأخلاق والعواطف

الإنسانية، ذلك لأن الأخلاق الإنسانية والإلهية تعارض الأخلاق الرأسمالية، لذلك فإن ما يشكل ماهية العلاقات هي القدرة والسلطة(٢٦).

بالإضافة إلى ما ذكر عارضت الرأسمالية الليبرالية الحريات، وحاربت كل عقيدة وثقافة وفن أو تكنولوجيا تساهم في زلزلة أركان الرأسمالية أو تساعد في تقليص سيطرتها، لقد تعاملت الرأسمالية مع هذه الأمور بخشونة تامة وأزالتها من دون رحمة(٢٧).

عمل النظام الليبرالي الرأسمالي على السيطرة على الدول الأخرى، وساهم في إيجاد كافة أنواع الفقر في الدول الشرقية. ولهذا السبب قام بإيجاد بعض المؤسسات التي تساعده في مشروعه من جملتها: البنوك، رهن الأراضي، فرض منتجاته وجذب رأسمال الدول الأخرى، وبعبارة أخرى عمَّ الظلم الليبرالي كافة أرجاء العالم، كما نشاهد الحال اليوم في التسلط الأمريكي الذي هو أبرز مظاهر ظلم الليبرالية.

٤) تقويض الأسس:

من إحدى أهم الآفات التي تعرضت لها المجتمعات الغربية بسبب شيوع ورواج الليبرالية هو تخريب الأصول والأسس الحافظة للمجتمعات البشرية، حيث إن الحرية الفردية المعتمدة في العقيدة الليبرالية أدت إلى اعتبار الفردية هي الأصل في دائرة أصالة اللذة وأضحت هي المعيار للحركة، لذلك نشاهد اليوم أن الكثير من الأشخاص لا يرون أخطاءهم، ويوجّهون انحرافاتهم تحت عنوان الحرية الفردية.

إن الهدف الأساس للسعي الفردي للبشر، يتمحور حول كسب الملذات فقط(٢٨).

إن نظام اكتساب الملذات في النظام الليبرالي هو الوسيلة لإرضاء الاحتياجات الداخلية، لذلك فهم لا يرتضون أي عقيدة وفكر آخر سوى ما يعتقدونه، لا بل يعتبرونه هدفاً أساسياً، وبالتالي ينتفي أي مكان للأفكار الأخرى ولاختيار أهداف أعلى مما يطرحونه، وعليه فإن أساس النظام الليبرالي الالتذاذي يقوم على أصل تخريب كافة الأصول الإنسانية.

الإنسان الذي يتبع الشهوات، بالإضافة إلى عدم تمكّنه من اختيار المسائل الدينية وترتيبها في داخله، هو أيضاً لا يتمكن من كسب حسّ العزة والشرف والسيادة، لا بل ينسى كلّ الأمور التي تساهم في إحساسه بالشهامة والشجاعة.

والإنسان الذي يصبح أسيراً للشهوات، فإن أقل الأمور التي تترك آثارها عليه هي الجذبات المعنوية سواء منها الدينية والأخلاقية والعلمية والفنية. لذلك، فإن الشعوب التي تسعى لسلب روح المذهب والأخلاق والشهامة والشجاعة من شعب آخر فهي تحاول أن تشيع فيه روح الفساد والشهوات والأهواء النفسانية(٢٩).

النتيجة النهائية التي يمكن ذكرها من بحث الليبرالية في مقام التحقق، هي أن الليبرالية لن تتمكن من هداية ونجاة البشرية التي جعلتها أسيرة لفتن متنوعة، ومن الواضح أيضاً أنه على الرغم من كل المحاولات لإحياء الليبرالية من خلال إشاعة عقيدة الليبرالية الجديدة إلا أنها مريضة وتتحرك نحو حالة من الفلج المزمن. ومن المؤكد أن الليبرالية تتجه نحو الفشل على الرغم من محاولات حفظها في حالة من الإغماء.

الهوامش:

(١) جورج بوردو، الليبرالية، ترجمة عبد الوهاب أحمدي، انتشارات، ١٣٨٧، ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٨.

(٥) شريار زرشتانش إشارات الليبرالية في إيران، انتشارات كيهان، الطبعة الأولى، ١٢٧٩ هش، ص ١٧.

(٦) المصدر نفسه كما نقل عن اربلاستر، الليبرالية من الظهور إلى السقوط، ترجمة عباس مخبر، ص٢٢.

(٧) جورج بوردو، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٩) مجلة دانشجو، العدد ٧٧، د.حداد، عادل، ص ٦٨.

(١٠) شريار زرستانس: اشارات الليبرالية، م.س.، ص ٣٩.

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٣) المصدر نفسه، ٣١٣.

(١٤) المصدر نفسه، ٣١٤.

(١٥) راجع راولز، نظرية العدالة.

(١٦) جورج بوردو، الليبرالية، ص ١٤٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣ .

(٢٠) آربلا ستر، انتوني، الليبرالية الغربية من الظهور إلى السقوط، ص ٤٠٠ .

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

(٢٣) ايزايابرلين، أربع مقالات حول الحرية، ص ٢٣٧.

(٢٤) االسيد جواد طباطبائي، التقليد والحداثة المتجددة، مجلة راهنو، العدد ٨، ص ١٩ .

(٢٥) رضا داوري، عصر اوتوبي، انتشارات أمير كبير، عام ١٣٦٢، ص ٣٦.

(٢٦) د. السيد حسين نصر، خاتم الأنبياء، ج١، ص ٩.

(٢٧) د. محمد حكيم بور، كتاب النقد، السنة الثالثة، العدد ص٣.

(٢٨) الدكتور يوسف القرضاوي، اضمحلال الليبرالية (ورسكستكى ليبراليسم) ص٧٢-٧٣.

(٢٩) راجع مايكل ساندل، الليبرالية ومنتقدوها.

الليبرالية في ميزان الدين

أسعد السحمراني

إن مذهب الليبرالية كان ذا نشأة أوروبية غربية، وقد نما في أحضان مذاهب سياسية متعددة، منها الثيوقراطي الذي كان يدعي أتباعه أنهم يحكمون بتفويض إلهي، ومنها الإقطاعي الذي كان يتسلط فيه ملاك الأراضي على سائر الناس، ومنها الرأسمالي الذي أغفل العدل الاجتماعي ليكتفي بالحرية السياسية، وصولاً إلى المذاهب الاشتراكية والماركسية، خصوصاً التي أفرطت في الحديث عن الشأن الاجتماعي وعطلت الحريات السياسية وخاصمت الدين والقومية. وبسبب ذلك ولأسباب أخرى، تفكَّك الاتحاد السوفياتي.

في ظل هذه المناخات نما تيار الليبرالية الذي جاء يقدس الفرد والفردانية، وجاء يخاصم الدين بحجة أنه لا يقبل أي تشريعات تحدّ من اندفاع الفرد خلف مطالبه وأهوائه. انطلاقاً من هذه الرؤية، يعالج هذا البحث أصل المصطلح وكيفية تطوره، ليتناول بعد ذلك نشأة هذا المذهب الفكري، وعلاقته بالعلمانية، وعلاقة هذه الأخيرة بالدين.

تعريف وتحديد:

عندما يذكر مصطلح الليبرالية (liberalisme) يقفز إلى ذهن الإنسان فوراً مصطلحا الحرية والديمقراطية، وهذا التداعي بديهي الحصول، لأن الحر خلاف العبد، والإنسان بطبعه ونظرته ينشد الحرية، يدفع الأثمان كي يظفر بها، ولأن الحرية ضرورة إنسانية لا تتحقق الكرامة للفرد أو الجماعة بدونها.

وأما الديمقراطية بوصفها آلية للممارسة السياسية، تحقق قدراً من الاشتراك العمومي لأهل أمة ووطن في تقرير شؤونهم، واختيار مندوبيهم، ووكلائهم إلى المجالس التمثيلية فإن هذه الديمقراطية شكلت ولا تزال مطلباً لكل شعب كي تتعطل الحكومات الاستبدادية، وكي يتم تقييد كل ديكتاتور متسلط. وتتميز النظم الديمقراطية بوجود دستور وقوانين، ومن خصائص الديمقراطية السليمة، خضوع الجميع للدستور والقوانين حكاماً ومحكومين، سلطة وشعباً، وإذا حصل أن تسلط بعضهم واستبد باسم الديمقراطية فهذا لا يعيبها، وإنما يكون المطلوب أن تتجند قوى المجتمع الفاعلة لتصويب الآليات في التطبيق.

أما الليبرالية فهي شيء آخر تماماً لا ارتباط له بالحرية أو بالديمقراطية. فالليبرالية كمذهب سياسي تنطلق من الفرد لا من المجتمع، ولا يعنيها المجتمع من قريب أو بعيد. الليبرالية محورها الإنسان الفرد الذي تطلب له الليبرالية حقاً مطلقاً في التصرف دونما التفات إلى المصالح الوطنية أو العامة، وفي ميزان الليبرالية طالما أن الفرد مخلى وهواه فإن الأمر يكون سليماً، وإذا ما جاءت أي سلطة من خارجه سواء من الدين وتشريعاته، أو من منظومات القيم ومسارات الأخلاق، أو من الدساتير والقوانين، فإن ذلك تعدّه الليبرالية انتقاصاً من حقوق الإنسان الفرد؛ وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول: الليبرالية معناها التحرر التام من كل سلطة: ديناً أو قانوناً أو جماعة أو قيماً، والتصرف بممارسة السلوك وفق ما تهوى الذات الفردية، والتحلل من أي ضوابط عقدية أو سياسية أو اقتصادية، الخ... فالفرد ونوازعه ومطالبه الشخصية هي المقياس والمعيار، وبذلك تكون الليبرالية انفلاتاً وتحللاً، ويستتر هذا المسلك المدمر للإنسان والمجتمع تحت ستار من هموم يسمونه حقوق الإنسان.

نشأة الليبرالية وبعض مقولاتها:

لقد انتشرت المسيحية في أوروبا بعد مجمع نيقيه المسكوني الكنيسي، وبعد أن كان الإمبراطور قسطنطين الثاني قد اعتنق المسيحية وأمه هيلانة التي مولت بناء كنيسة القيامة في القدس، وفي هذا المجمع تمّ إقرار ما عرف باسم دستور الإيمان النيقياوي، وبين روما والقسطنطينية واسطنبول بدأ المناخ يتأهل لانتشار المسيحية في عموم أوروبا، وتطورت الأمور وتوسع نفوذ الكنيسة في القرون الوسطى، وبشكل خاص الكنيسة الكاثوليكية الغربية وقيادتها في روما من خلال البابوية، وتأهلت مسألة الكهنوت والرتب الكهنوتية، وتبلورت المؤسسة الإكليركية لرجال الدين بمقابل العامة أو ما اصطلحت المسيحية على تسميتهم في الغرب العلمانيين، أي علامة أهل المجتمع المسيحي من غير رجال الدين.

وحصل التقاء واشتراك بين السلطتين الدينية الزمنية في أوروبا، وهي سلطة رجال الدين وسلطة الملوك والحكام، وكان تبرير ذلك باسم الحق الإلهي.

وقد ساد نظام إقطاعي في هذا المناخ تجاوز الزراعة والاقتصاد إلى الفكر والعالم. كتأسيس محاكم التفتيش التي كانت تصادر أي كتاب علمي أو فلسفي، أو تحاكم أي فيلسوف أو عالم يبتكر في العلم ما لم تأخذ به الكنيسة والدولة يومها، وقد حصلت مصادرات عديدة منها إجبار غاليليو عالم الفلك الإيطالي على أن يقرّ تحت التعذيب أمام القاضي بأن الأرض ثابتة أو عندما أخرجه السجانون ليعيدوه إلى غرفة حبسه وقف وضرب الأرض برجله وقال: "ومع ذلك فإنك تدورين".

لقد صدرت نظريات في تلك الحقبة تبرر هذه الهيمنة، منها ما قاله دو ميستر(١٧٥٣/ ١٨٢١م) "لقد خلق المبدأ الديني كلّ شيء فهو يشرف على كل المؤسسات السياسية بحيث إن كل شيء يختفي وينهار عندما ينسحب منها، إن الله يخلف الملوك ويسن الدساتير والإنسان لا يستطيع شيئاً إلا إذا اعتمد على الله، وأصبح حينئذ بمثابة الأداة له والدستور لا يمكن أن يبقى ويكون قوياً إلاّ بقدر ما يكون إلهياً".

وقال دوبونا (١٧٥٤-١٨٤٠) "إن الله هو خالق كل القوانين الطبيعية، والإنسان لا يستطيع أن يؤثر في شيء على الإنسان إلا بواسطة الله، ولا يدين في شيء للإنسان إلا من أجل الله.... الملكية هي المجتمع المكون الوحيد الذي يمكن أن يوجد، وهي

وراثية تقوم على الحق الإلهي المطلق" هذا الفكر معطوفاً على محاكم التفتيش وصكوك الغفران، التي كان يبيعها بعض الكهنة على أنها تضمن لمن يشتريها موقفاً ومقاماً في الجنة، ولدت حالة تحفز للتمرد والتورط، ومن هذا المناخ نشأت الليبرالية وقد أسهمت الثورة الأميركية في العام ١٧٧٦م والثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩م، وقبلهما بروز البروتستانتية، في تهيئة المناخ لأوكار رافضة للحكم والحكومات المتسلحة بالحق الإلهي، أو ما يعرف بالدولة الثيوقراطية، ومن هذه الأفكار الليبرالية.

لقد عبر عن الليبرالية التي هي في جوهرها حالة فكرية مفكرون وفلاسفة منهم البريطاني بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢م) الذي قال: " المجتمع ليس أكثر من مجموعة أفراد، بحيث إن مصلحة المجتمع لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح هؤلاء الأفراد الذين يتألف منهم. إن الحقيقة لا تتجسد إلا في الأفراد وفي السعادات الفردية".

يضاف إلى لائحة دعاة الليبرالية دو توكفيل (١٨٠٥- ١٨٥٩م) وهو فرنسي انتقل إلى أميركا وعاش التجربتين الفرنسية والأميركية، وقد حذر دو توكفيل من استبداد الأغلبية الديمقراطية على الحريات الفردية، وكان ممن يرون أن الديمقراطية لا تشكل ضماناً وإنما حقوق الأفراد هي الأساس ومما قاله: "الليبرالية ترفض مقولة أن للمجتمعات غايات أو غاية. والفرد هو اللبنة الأولى، وهو الأساس في المجتمعات وهذا الفرد يسعى إلى تحقيق ذاته، والسعي المستمر وراء غايات وأهداف خاصة متغيرة مع تغير الظروف، والفرد هو القوة الدافعة للمجتمع وهو الذي يجر المجتمع إلى التغيير".

ويذكر في هذا المجال كذلك آدم سمث (١٧٣٢-١٧٩٠م)، وهو اقتصادي كان يقوم مبدأه على إحياء النشاط التلقائي للفرد، وإنّ رجلا السياسة والدولة دورهما أن يؤمنا السلام الخارجي للنظام الداخلي، وإن واجب الدولة أن تعطي للفرد الحق بأن يكون حراً في أن يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة حسبما يهوى، ومذهب سمث ككل الليبراليين حتى يومنا هذا يؤمن بصيغة الدولة الحارسة، التي يكون دورها الدفاع عن البلد وحفظ الأمن وترك الأفراد يفعلون ما يشاؤون على قاعدة شريعة الغاب، تكون فيها الحياة للأقوى، ويكون العدل أن يسود الأقوى، وكانوا يرفضون صيغة الدولة المتدخلة التي توفر الخدمات، وتحرض على العدل الاجتماعي، وتحفظ الفقراء الضعفاء من استقلال واستبداد الأقوياء. وقد لخص سمث مذهبه في

عبارته الشهيرة : " دعه يعمل، دعه يمر".

ينبغي للدولة أن لا تتدخل في أفعال الأفراد، فوظائف الدولة تنظيمية بطريقة سلبية.

إن الليبرالية تطلب أن يترك الفرد حراً ليعمل ما يجب في تنمية مصالحه الشخصية ويجب على الدولة أن تقف بعيداً وأن تكتفي بتأمين الحماية للأفراد.

واقع الليبرالية ومناقشة معها:

نستطيع القول بعد العرض السابق: إن الليبرالية أملت جمهرة من الأفراد الذين يقع على عاتق القانون المدني أمر تنظيم تجاورهم كحال حبات الرمل في الصحراء ولا رابط بينهم في المصالح، أو القيم، وينبغي إزالة كل عائق من أمام الحرية الفردية بكل أنواعها السياسية والأخلاقية والاقتصادية وغير ذلك.

والليبرالية فردية، ترفض قبول الانتماء الديني أو القومي أو أي إطار آخر تكون له مثله وقيمه الضابطة.

هذه الليبرالية، صدرت طبعتها الجديدة أوائل تسعينات القرن العشرين بعد تفكك الاتحاد السوفياتي السابق، أو توقف الحرب الباردة وانطلاق المشروع الأميركي باسم النظام العالمي الجديد، ومن ثم باسم العولمة.

وهذا المشروع هو ليبرالية متجددة، أمريكية الهوى تطالب العالم كله أن يتخلى عن ثقافته وقيمه ودينه وحقوقه وخصوصياته وكرامته، وأن يعلن استسلامه للفرد الأميركي المخلى على هواه لأنه السوبرمان والرجل الخارق، ولأن عقيدة وهوية الشعب المختار اليهودية، قد باتت هي عقيدة قادة أمريكا وإدارة الولايات المتحدة، التي باتت صهيونية عنصرية بامتياز، والتي تدعو لليبرالية عمادها رأسمالية متوحشة ومجتمع موضوعي لا قيم فيه.

إن هذه الليبرالية انتهت إلى ما يمكن أن نسميه تقديس الفردية وعبادة الشهوات، ولا أدل على ذلك من تلك المسائل التي عمل الأمريكي على تسويقها في مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤ ومؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥، وفيهما كل ما يدعو إلى التحلل من كل القيم الدينية والإنسانية والأخلاقية، كالدعوة إلى علاقات غير مشروعة وإلى الإجهاض والمثلية في العلاقات الجنسية وما سوى ذلك.

والوجه الآخر لليبرالية بطبعتها الجديدة، ذلك السعي الأمريكي لاختراق اقتصاد الأمم وإباحة السلب، والقرصنة تحت ستار منظمة التجارة العالمية وإزالة الحواجز الجمركية.

ومن وجوه الليبرالية الأمريكية المتحركة باسم العولمة، استراتيجية الحروب الاستباقيّة التي بررت من خلالها الولايات المتحدة الأميركية لنفسها غزو الشعوب، وإضلال البلدان، ونشر الرعب، والقتل والدمار باسم مكافحة الإرهاب، وهم الإرهابيون بامتياز، ويندرج في هذا السياق تلك العدوانية التي تمارسها أمريكا ضد الإسلام والمسلمين في كل المجالات باسم محاربة الإرهاب، وهذا يؤكد أن الليبرالية الأوروبية خاصمت المسيحية والكنيسة لتقضي على القيم، وتنقل المجتمع إلى الإباحية والفوضى وأنّ الليبرالية العالمية الأمريكية هذه الأيام تحارب الإسلام، كي تنشر الفساد والرذائل والإجرام، لأن قيم الإسلام هي المؤهلة لمواجهة مؤامراتهم؛ وبذلك تكون الليبرالية عدوة للدين وللإنسان وللأخلاق وللعدل وللخير، قل ما شئت فيها من هذا القبيل.

إن مناقشة الليبرالية سنقصرها أخيراً على نقطتين هما: الدولة والعلمانية.

الدولة:

لا يخفى على أحد كيف أن الشعوب عبر مسارها الحضاري، طورت مفاهيم السلطة بأنواعها، وتطلعت إلى وظائف للدولة تحقق قيم الحق والخير والعدل.

وإذا كان الإيمان الديني يشكل رادعاً للفرد، فإن الحديث النبوي الشريف يبلغنا بأهمية الدولة المتدخلة والضبط السلطوي طبعاً ضمن قواعد العمل، حيث ينصّ: "إنّ الله تعالى يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".

والسلطة والدولة مسؤولتان عن مجتمع الوطن، رعاية وحماية ووقاية؛ رعاية في الشأن الاجتماعي وتوفير كل أسباب الراحة وتأمين الحاجات من المرافق العامة (التعليم، الطبابة، السكن الخ...) وحماية عند كل عدوان خارجي، أو اختلال داخلي في الأمن، ووقاية من الرذائل والمفاسد لأن الأمم هي الأخلاق، والقيم، ولا نهوض لمجتمع، ولا استقرار للإنسان والأسرة فيه دون منظومة قيم، والمنظومة التي هي أحق بالاتباع هي تلك المستخدمة من مبادئ الدين، لذلك يكون مشروع الليبرالية بإبعاد الدين عن تنظيم المجتمع إنما هو مشروع لإفساد القيم وتعطيل الاستقرار والأمن الاجتماعي.

وقد تطور مفهوم الدولة مع الوقت، حتى تعززت أهمية الدولة المتدخلة التي تضبط حركة المجتمع بما يحدث التوازن في العلاقات للمجتمع والفرد، فلا إطلاق

العنان للفردية أمر مفيد، ولا مصادرة حرية الفرد وتعطيل خصوصياته باسم المجتمع مفيد.

والدولة المتدخلة يجب أن تضع القوانين الناظمة لمسارها بما يحقق العدل وهو أساس السلطة، وهذا يستلزم أن يكون هناك أملاك عمومية هي قواعد الاقتصاد، إلى سياسية، وهناك أملاك خاصة بما لا يدع مجالاً للاحتكار.

أما الليبرالية فكما نلاحظ هذه الأيام تعمل لإطلاق يد عصابات المال والسلاح، والنفط والصناعات الكبرى، كي تستغل وتصادر من الإنسان لقمة العيش والحياة الكريمة، وتدعو إلى ما اصطلح عليه باسم الخصخصة، أو الخوصصة، وهو يعني أن تتخلى الدولة عن دورها ومسؤولياتها، وأن تترك المواطن للظلم والاحتكار من قبل أصحاب الأموال والشركات والنفوذ. لا بد إذاً من مواجهة هذا المنحى الليبرالي، ومقاومة مفاعيله وتعطيل إجراءاته صيانة للفرد والمجتمع، وحفظاً لدور الدولة، وبقدر ما يطلب الجميع الديمقراطية والقدر الأكبر من الحرية، لأنه لا تقدم ولا ازدهار ولا إبداع بدونهما، فإن الواجب يقتضي أن تتم عملية رفض الليبرالية، لأن أحداً لا يجرؤ على الإقرار بفردية وشخصانية، وقد درج الناس في مجتمعنا أن يتعوذوا من الشيطان والأنا، لأن الأنا والهوى يفتحان طريق الشيطان.

بقي أن نناقش العلمانية وهي في أساس الليبرالية ونحدد الموقف منها.

العلمانية والموقف منها:

إن مصطلح العلمانية أو علماني معروف في المسيحية عندما يكون الحديث عن تصنيف الناس فيما يتعلق بالوظائف والمراتب الدينية، فإن كل العاملين في مهمات دينية يقال لهم: الإكليروس أو سلك الكهنوت، وبمقابلهم يكون عامة المنتمين إلى المسيحية من غير الإكليروس ويسمون: العلمانيين.

وبعد ذلك اتخذ الاسم المنحى السياسي، وكانت بداية ذلك في أوروبا، بدءاً من القرن السادس عشر، حينما احتدم الصراع بين الكنيسة وأهل الاكتشاف العلمي. وقد برز المصطلح مع الدعوة إلى الليبرالية والفردية.

إن الكنيسة في أوروبا مارست شكلاً من الإقطاع متحالفة مع النظم السياسية الملكية وسواها، وكانت قد تبنت بعض ما توصل إليه اليونان، وبشكل خاص في علم الفلك. ومع الحركة العلمية في القرن السادس عشر، حصل الصراع، وكانت محاكم

التفتيش التي كانت تصادر كل اكتشاف علمي أو رأي يخالف ما هي عليه، وبنتيجة ذلك كان طرح مذهب اللادينية العلمانية laicisme ، وهو مذهب علمنة مؤسسات الدولة وسائر المؤسسات، أي فصل الدين عن مؤسسات المجتمع والدولة وكانت العلمنة laicisution ؛ أي نزع الطابع الديني عن كل شؤون المجتمع، وأن يكون فعل الدين محصوراً بالعبادات وداخل بيوت العبادة.

وقد تم بفعل ذلك طرح مذاهب سياسية تدعو إلى علمانية ودنيوية، بمقابل ما هو ديني، وبالفرنسية secularite، وبهذا تكون المذاهب الجديدة دعوة باتجاه اللادينية، أو مخالفة الدين، أو يكون سلوك الإنسان والدولة بلا دين Irreligieux. كل ما تقدم يفيد بأن هيمنة الكنيسة، وتسلط الإكليروس، أوصلا إلى هذا التيار السياسي في أوروبا. إنه تيار اللادينية. وإذا انتقل الحديث إلى العالم العربي، وإلى لبنان بشكل خاص، فإن الأمر يختلف تماماً، لأن العامل الديني والإيمان الديني عموماً، يشكلان عاملاً مركزياً في الثقافة العربية وفي المسار الحضاري للأمة، لأنها مهد رسالات السماء. يضاف إلى ذلك إن الإسلام قد شكل الشخصية القومية للأمة لغة وتاريخاً وثقافة وقيماً، لذلك يكون فصل الدين عن الدولة أو عن المجتمع بحركته وكل مؤسساته، وكأنه فصل الروح عن الجسد.

يضاف إلى أن أمتنا لم تعرف حالة تسلط للمؤسسة الدينية، كما كانت الحال في أوروبا، وهنا خصوصية في الإسلام، هي عدم وجود فئة أو طبقة تدعى رجال الدين، وإذا كان بعضهم قد اعتمد ذلك فإن المفهوم يكون دخيلاً، والحالة ليست عامة في الأمة.

قد يقول بعضهم إن العلمانية ضرورة من أجل حل النزاعات ذات البعد الطائفي والمذهبي، وهنا نقول: الحل يكون بإلغاء الطائفية والمذهبية كمعيار للإدارة، أو لحقوق الإنسان في الدولة، أي أن يتم اعتماد قاعدة حقوق المواطن على أساس لاطائفي.

إننا نؤكد على التدين لصيانة المجتمع بالاستناد إلى منظومة القيم الأخلاقية، النابعة من جوهر الدين وذلك في أساس الإسلام الذي تشمل مبادئه وأسس التشريع فيه كل الجوانب، فإن الأمر في الإسلام كل لا يتجزأ، وقيم الدين منطلق للسياسة والاقتصاد والإعلام والفنون والتربية والقضاء.....الخ...

والشعار القائل: "الدين لله والوطن للجميع" شعار غير مقبول لأن الدين لله،

والوطن لله، والكل لله تعالى.

كما أنّ الشعار القائل: "الإسلام دين ودنيا"، أو "الإسلام دين ودولة"، شعار غير مقبول رغم حسن نوايا من يطرحونه والصحيح هو: "الإسلام دين يشرع للدنيا ويعرف للآخرة"، والصحيح كذلك أن نقول:"الإسلام دين فيه أسس التشريع للدولة ولغير الدولة من شؤون الحياة".

يلح بعضهم هذه الأيام في طرح موضوع العلمانية، ليسهّلوا الطريق للعولمة الأميركية والتي يريدون من خلالها نشر الفساد، وتعميم الرذائل والتحلل الخلقي. ولا أدل على ذلك من الطرح الأمريكيْ الذي كان في مؤتمر السكان في القاهرة في العام ١٩٩٤، وفي مؤتمر المرأة في بكين في العام ١٩٩٥، وفي كلا المؤتمرين وما تلاهما حتى يومنا هذا في أطروحات العولمة باسم حقوق الإنسان وحريته، وما ينتجه الإعلام المتأمرك، نجد الهدف دوماً هو نشر المفاسد والرذائل باسم التخلص من قيود الدين، أو التمرد على القيم الدينية، وبالتالي يكون الرد على ذلك ضرورياً لجهة التمسك بمنظومة القيم الدينية، التي تسمو بالإنسان باتجاه المثل العليا، والتي ترقى بالسلوك البشري باتجاه العفة والنزاهة. ولقد أمرنا الله تعالى أن نحتكم إلى شرعه في الشؤون كافة لجهة المبادئ والضوابط، مع إقرار حق الاجتهاد والتنوع. يقول الله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)وفي آية أخرى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)ويقول تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون .)

تفيد هذه النصوص جميعاً بأن الإسلام لا يقبل العلمنة، أي إقصاء الدين عن المجتمع ومؤسساته، ومن فعل ذلك يكون فاسقاً أو ظالماً أو كافراً.

والكنيسة التي شعرت بمخاطر العلمنة في زمن العولمة التي تنشر المفاسد، نبهت إلى ضرورة مقاومة العلمنة. ومما جاء في ذلك نص في الإرشاد الرسولي الذي وجهه البابا يوحنا بولس الثاني أثناء زيارة لبنان في العام ١٩٩٧، وقد جاء في فقرة من الإرشاد عنوانها: " العلمنة والعالم المعاصر" ما يلي: "والكنيسة مدعوة بالطبع إلى التنبه لثقافات اليوم مميزة فيها الزرع الصالح من الزؤان، ومع ذلك، فمن الأهمية بمكان أن لا يستسلم البلد والمنطقة إلى ظاهرة العلمنة".

إن أتباع الإسلام والمسيحية مدعوون إلى لقاء في رحاب القيم المشتركة، كي يواجهوا الإفساد العولمي الذي ينشط لنشر الحركة الصهيوأميركية، من أجل تحصين

الجيل من التساهل الذي تدعو له هذه الصهيوأميركية كي تحقق مؤامرتها في السيطرة.

نخلص إلى القول: حصانة المجتمع والجيل، في التدين بلا تمذهب، وفي الإيمان بلا تعصب، وفي إلغاء الطائفية السياسية لتحل بديلاً منها المواطنية، وفي كل الأحوال، العلمنة هي لا دين، ولذلك فهي غير مقبولة.

دراسة النسبة بين الدين والليبرالية

محمد ظهيري
ترجمة: على الحاج حسن

خلاصة:

السؤال عن النسبة بين الدين والليبرالية سؤال مركب، ولأجل تحليل هذا السؤال المركب إلى مسائل بسيطة ومشخصة، يتوجب تحليل الألفاظ والمفاهيم المستعملة فيه conceptual-analysis وبما أن مفاهيم "النسبة"، "الدين"، و"الليبرالية" تستعمل في الأدب الديني لأغراض متعددة تعود في الغالب إلى مقصود مستعملها، لذلك يتغير المقصود من "النسبة بين الدين والليبرالية".

ما قام به الكاتب في هذه المقالة، هو تحليل وتوضيح المفاهيم المستعملة في هذه المسألة للمساعدة في إيجاد منهج، يلقي من خلاله النظر إليها وإلى المشكلات الموجودة فيها وطرق حلها حيث إن توضيح المسألة، هو خطوة في مواجهة أي مسألة وإيجاد أسلوب حل لها. من أجل حل أي مشكلة أو مسألة، يتوجب البحث عن أسلوب حلها، وعندما نوفق في إيجاد الأسلوب هذا، عندها يمكن تحليل الألفاظ والمفاهيم المستعملة فيه بحيث لا تبقى هناك أي مسألة غامضة، لذلك فإن أهم خطوة في مقابلة أي مسألة هو توضيحها وتبسيطها. وكم نجد من المسائل التي حيرت المحققين بسبب الغموض الذي كان يحيط بها، لذلك بقيت الأسئلة حولها مبهمة؛ المسألة التي تتمتع بأكبر مقدار من الوضوح هي القابلة للحل. وهناك الكثير من المسائل الكلية والعامة التي لا تقبل وجود أي فرضية ولا تتحمل أي منهج تحقيقي معين ومشخص.

السؤال عن "النسبة بين الدين والليبرالية" هو سؤال مبهم، حيث إنه كلي ولا يتمتع بتعين وتشخص كاف، وهذا السؤال مركب في داخله من مجموعة من الأسئلة والاستفهامات التي تتضح بعد تحليل المفاهيم الموجودة فيه . وهنا نوضح باختصار أهم الطرق والأساليب التي تؤدي إلى وضوح المفاهيم المندرجة في هذه المسألة، والتي تؤدي بالنتيجة إلى تجزئة هذا السؤال المركب.

الإبهام الأول، هو في مفهوم اصطلاح "النسبة"، حيث قد يستعمل بعضهم كلمة "العلاقة" مكان كلمة "النسبة"، وهذان الاصطلاحان يتمتعان بإبهام كبير حيث يمكن أن يكون لكل منهما معانٍ متعددة ومختلفة.

للعلاقة أنواع متعددة من أمثال:

١. العلاقة المنطقية الإنتاجية.
٢. العلاقة المعرفية المنهجية.
٣. العلاقة المعرفية العلمية.
٤. العلاقة الإنتاجية المعرفية.
٥. العلاقة القائمة على أصل رفع التعارض.
٦. العلاقة القائمة على أساس إنتاج المسائل.
٧. العلاقة الحوارية.

ويمكن الاستفادة من مفهوم: "النسبة" في أشكال مختلفة أهمها:

١. النسبة بمعنى مقايسة أمرين يتجزآن إلى قسمين:
أ: مقايسة أمرين باعتبارهما مفهومين كليين وذلك من جهة المصداق أو باعتبارها مجموعتين من جهة العضوية (النسب الأربع في المنطق).
ب: المقايسة بين قضيتين(النسب في القضايا).
٢. النسبة بين شيئين بمعنى "التأثير والتأثر" حيث تتركان آثارهما على بعضهما.
٣. النسبة بين شيئين بمعنى مقايستهما إلى شيء ثالث.
٤. النسبة بين الجهات التي تقسم بدورها إلى قسمين:
أ- النسبة الثنائية الأطراف.
ب- النسبة المتعددة الأطراف[٢].

المقصود من مفهوم "النسبة" في مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" هو في

الغالب يتعلق بمفهوم "التلاؤم"، بمعنى أن يكون المقصود من " النسبة بين الدين والليبرالية" هو "هل الدين والليبرالية متلائمان أم لا؟"

بعبارة أخرى: " هل يتمكن الشخص أو المجتمع الإنساني أن يكون في الوقت نفسه متديناً وليبرالياً؟"

الاصطلاح الآخر الذي يمكن أن يحمل عدة معان هو اصطلاح الدين؛ حيث يستعمل الدين في عصرنا الحاضر لمرادات أربع في الأدبيات الدينية:

١. النصوص الدينية المقدسة.

٢. الفهم الشخصي للدين.

٣. المعرفة العامة للدين.

٤. سيرة المتدينين.

يختلف المقصود من معنى الدين في النصوص الدينية المقدسة عنه في الفهم الديني والدين بمعنى المعرفة الدينية. ثم إن صرف النظر عن الاختلافات الموجودة في تعيين ماهية "النص المقدس" في المذاهب والأديان المختلفة فإن طريق الوصول إلى النص المقدس سينحصر في علوم أمثال: علم الرجال وقسم من علم الأصول.

هذه العلوم تعمل على جميع النصوص المقدسة، وتجعلها قابلة لفهم وإدراك البشر، حيث إن تقابل البشر مع معطيات النصوص الدينية المقدسة بنوع من التدبر والتفكر يؤدي إلى فهمها وتوضيحها.

وقد يكون فهم البشر للنصوص المقدسة منطبقاً مع حقيقة النص، وقد ينطبق مع قسم من هذه الحقيقة وقد لا ينطبق معها على الإطلاق.

في مرحلة جمع النصوص المقدسة، يحصل عندنا علم (epistone) بالنص المقدس، ولكن فهم وتفسير (hermeneutica) هذه النصوص يحصل بعد التدبر والتعمق فيها. ويستعمل اصطلاح "الفهم الديني" عندما يقصد "الفهم الشخصي"، وتستعمل "المعرفة الدينية" عندما يقصد "الفهم العام".

يقول أصحاب المعرفة العلمية الجدد بوجود ثلاثة عوالم:

١. عالم الأعيان أو عالم الخارج الذي يرتبط بمعرفة البشر، أمثال الحجر، الحيوان، النجوم و........

٢. العالم الثاني العالم الذهني، وهو عبارة عن التلقي الذي يحصل للإنسان بشكل شخصي عن العالم الأول.

٣. العالم الثالث هو عالم العلوم. هذا العالم يتلقاه الجميع لا بل ويشارك الجميع في إثباته أو نفيه. عالم العلوم ليس له هوية شخصية، بل هويته جمعية عمومية ؛ مثلاً: تعتبر الفيزياء بشرية عمومية[٣]. وبعبارة أخرى علم الفيزياء عبارة عن مجموعة من الآراء والنظريات التي قدمها مجموعة من الفيزيائيين ولم يقدمها شخص واحد منهم، ثم عرضت على فيزيائيي العالم الذين قاموا بدورهم بإثباتها أو ردها.

إذا "الفهم الديني" عبارة عن الفهم الشخصي للدين، أما المعرفة الدينية فهي عبارة عن مجموعة الآراء التي استقاها بعض الأشخاص، من النصوص الدينية المقدسة، ثم عرضت على العلماء المختصين بالعلوم الدينية الذين شاركوا في عملية إثباتها أو ردها.

وبعبارة أدق، يرتبط الفهم الديني بالعالم بينما ترتبط المعرفة الدينية بالعالم الثالث. إذا كان المقصود من الدين في مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" هو مجموعة النصوص الدينية المقدسة، فسنلاحظ وجود نوعين من المعطيات في هذه النصوص.

١. المعطيات التي ترتبط بالواقع (factual).

٢. المعطيات التي تتعلق بالقيم (evaluative).

ثم إن حقانية المعطيات التي تتعلق بالواقع، إنما يتم عن طريق دراسة صدق وكذب هذه المعطيات، بينما تحصل حقانية المعطيات التي ترتبط بالقيم عن طريق إثبات مقدمتين:

١. فعالية هذه المعطيات في الوصول إلى الهدف الذي وضعت له.

٢. تلاؤم هذه المعطيات مع بعضها الآخر.

الآن، لو أردنا مقايسة نسبة النصوص الدينية المقدسة إلى الليبرالية، فمن المنطقي أن نقوم بمقايسة المعطيات التي ترتبط بواقع الدين مع المعطيات التي ترتبط بدافع الليبرالية وأيضاً مقايسة المعطيات التي ترتبط بقيم الدين مع المعطيات التي ترتبط بقيم الليبرالية.

المنهج المعتمد في حل مسألة "النسبة بين المعطيات التي ترتبط بواقع الدين والمعطيات التي ترتبط بواقع الليبرالية "هو دراسة صدق وكذب كل واحدة من معطيات الدين والليبرالية. وهنا يفترض دراسة مقايسة نظريات الصدق في مباني

علم المعرفة في كل من الدين والليبرالية.

فيما لو كانت المباني المعرفية واحدة في المسألتين فهذا يدل على وجود جواب عن السؤال من "النسبة بين المعطيات التي ترتبط بواقع الدين والمعطيات التي ترتبط بواقع الليبرالية"، أما فيما لو كانت مبانيهما المعرفية مختلفة، فيتوجب في البداية دراسة الخلاف في رأي الدين والليبرالية في مبانيهما المعرفية.

وكمثال على هذا الأمر، لو فرضنا أن مباني الدين الوجودية (ONTOLOGIC) والمعرفية (EPISTEMOLOGIC) تتمثل في الواقعية، وكانت مباني الليبرالية الوجودية والمعرفية هي شيء آخر غير الواقعية، أو كانت نظرية الصدق في الدين هي نظرية المطابقة (THE CORRESPONDENCE THE ONY OF THRUTH) والبراغماتية هي نظرية الحقيقة في الليبرالية (THE PRAGMATIC THEORY OF THOUTH) عندها لا يمكن إيجاد جواب منطقي للسؤال المطروح؛ ذلك لأن سؤالنا يتحول إلى سؤال آخر أكثر محورية وأكثر عمقاً.

في المثل، يمكننا عند السؤال عن "النسبة بين المعطيات المتعلقة بواقع الدين والمعطيات المتعلقة بواقع الليبرالية" أن نصل إلى الجواب التالي وهو أن المعطيات الدينية صادقة إذا أرفقت بنظرية المطابقة، والمعطيات الليبرالية صادقة إذا تلاءمت مع البراغماتية. على هذا الأساس، وبما أن معايير صدق أي ظاهرتين تجري عملية مقايستهما إلى بعضهما الآخر مختلفة، فلا يمكن استنتاج تلاؤمهما بمجرد صدقهما أو عدم تلاؤمهما من صدق واحدة وكذب الأخرى.

لذلك يفترض قبل الإجابة على سؤال "النسبة بين المعطيات الدينية والمعطيات الليبرالية" الإجابة على السؤالين التاليين:

١. ما هي النسبة بين المباني الوجودية والمعرفية للدين والمباني الوجودية والمعرفية لليبرالية؟

٢. ما هي النسبة بين نظرية الصدق في الدين، ونظرية الصدق في الليبرالية؟

الآن لو أردنا تقييم ومقايسة "النسبة بين المعطيات التي تتعلق بقيمة الليبرالية والمعطيات التي تتعلق بقيمة الدين" فإنّ طريق إثبات حقانية المعطيات التي تتعلق بالقيمة، ترجع إلى مدى عمليتها في الوصول إلى الهدف الذي وضعت لأجله، وأيضاً إلى إثبات مدى انسجام وملاءمة هذه المعطيات مع بعضها الآخر.

من جهة النتائج والثمار العملية، يجب بدايةً التعرّف إلى ماهية هدف الدين من

إيجاد المعطيات التي تتعلق بقيمته، وهدف الليبرالية من إيجاد المعطيات المتعلقة بقيمتها.

إما أن يكون للدين والليبرالية هدف واحد، أو أهداف مختلفة. فإن كان لهما هدف واحد، عندها يمكن الإجابة عن سؤال: "النسبة بين المعطيات المتعلقة بقيمة الدين، والمعطيات المتعلقة بقيمة الليبرالية". وفيما لو كان الهدف مختلفاً، فهنا لا يمكن الإجابة عن السؤال المتقدم؛ لأنه من الممكن أن يكون للمعطيات التي ترجع لقيمة الدين نتائج وآثار عملية، إلا أن ذلك ينحصر في الهدف الذي يملكه الدين في إيجادها، وأيضاً يمكن أن تكون للمعطيات التي ترجع إلى قيمة الليبرالية نتائج وثمار عملية إلا أن ذلك ينحصر في هدف الليبرالية من إيجاد ذلك.

ومن الواضح أن نصل إلى نتيجة منطقية توضح حقانية وتلاؤم هاتين المسألتين بمجرد عملانيتها، وأيضاً لا يمكن استنتاج حقانية إحداهما وعدم حقانية الأخرى من خلال عملانية الأولى، وعدم عملانية الأخرى.

على هذا الأساس، يفترض قبل الإجابة على سؤال: "النسبة بين المعطيات التي ترجع إلى قيمة الدين والمعطيات التي ترجع إلى قيمة الليبرالية" الإجابة على سؤال: "النسبة بين هدف الدين وهدف الليبرالية".

ما قدّمناه، يتوافق مع فرض أن مقصودنا من الدين هو "النصوص الدينية المقدسة"، حيث يمكن إيجاد ثلاثة مصاديق أساسية له فيما لو أخذنا بعين الاعتبار التعاريف المختلفة للدين وهي الإسلام، والمسيحية، واليهودية. وما عرضناه ينطبق على كل واحدة من الأديان المذكورة.

أما لو لم يكن مقصودنا في السؤال عن "النسبة بين الدين والليبرالية" هو النصوص الدينية، بل مقصودنا هو المعرفة الدينية التي تحتوي على مجموعة من التفاسير، التوضيحات، الإرشادات وما قدمه العلماء بشكل ممنهج فيما يتصل بالدين، فيجب حينها أن نقوم بتقسيم آخر.

ومن خلال معايير التقسيم المختلفة يحصل عندنا مجموعات مختلفة من التقسيمات، وعلى أساسها تتجزأ مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" إلى مسائل أصغر. فهناك ثلاث مجموعات من الإسلام بناء على بعض القراءات هي: الإسلام الأصولي (FUNDAMENTALIST) الإسلام المتجدد (MODERNIST) والإسلام التقليدي (TRADITIONALIST)[٥] طبعاً، لسنا في صدد الحكم على هذا التقسيم، والهدف هو

تبين تجزئة السؤال عن النسبة بين الدين والليبرالية إلى عدة أقسام بناء على القراءات المختلفة عن الإسلام. حيث تم تجزئتها إلى أسئلة ثلاث:

١. ما هي النسبة بين الإسلام (على أساس التصور الأصولي) والليبرالية؟

٢. ما هي النسبة بين الإسلام (على أساس القراءة المتجددة) والليبرالية؟

٣. ما هي النسبة بين الإسلام (حسب الفهم التقليدي) والليبرالية؟

وأيضاً فيما لو كانت النسبة بين الدين والليبرالية هي التدين[٦]، عندها يمكن تصوير هذه النسبة بشكل السؤال عن ماهية الإنسان المتدين والإنسان الليبرالي؟

يترك التدين آثاراً متعددة على الإنسان، من جملة ذلك:

الآثار الفردية، الآثار الاجتماعية، الآثار التاريخية وهكذا.. لذلك، يمكن دراسة النسبة بين الشخص المتدين والشخص الليبرالي، وأيضاً يمكن دراسة المجتمع المتدين والمجتمع الليبرالي، وأيضاً يمكن التحقيق في النسبة بين آثار تدين وليبرالية الإنسان مع العوامل التاريخية.

لا يوجد أي مقدس في الليبرالية، لذلك عند مواجهة الليبرالية، فإن أول ما يواجهنا هو الشخص الليبرالي، وهنا يوجد اختلافات متعددة أيضاً؛ الليبرالية لا تملك تعريفاً واحداً مشخصاً ثم إنها تملك مجالات عملية متنوعة.

حول هذا الموضوع، كان للمفكرين والمنظرين آراء متعددة، وقد اختلف الليبراليون حول أكثر الأمور النظرية مبنائية، وبالأخص في مسألة الملكية، مقدار دور ووظائف الدولة، مفهوم الحرية، ماهية القيمة، والنسبة بين الفرد والمجتمع، لذلك فشل الليبراليون المعاصرون، في تقديم تعريف واضح لليبرالية[٧]. حتى إن الآراء والنقاط المشتركة بين الليبراليين لا تحل المشكلة، حيث إنه على سبيل المثال، كل الليبراليين عندهم توجه شخصاني، ومع ذلك فقد اختلفت آراؤهم عند تصور الليبرالية الفردية.

قسّم بعضهم الليبرالية إلى قسمين أساسيين بناءً على الآراء المختلفة لهم والتي ظهرت عبر التاريخ:

١. الليبرالية الكلاسيكية.

٢. الليبرالية الحديثة.

ثم إن التدقيق في هذا التقسيم الكلي، يمكن أن يكون له أهمية في الإجابة

على مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية". حيث إن الليبرالية الحديثة هي ليبرالية سكولارية، بينما بعض منظري الليبرالية الكلاسيكية يطرحون إرادة الله ويجعلون شخص الإنسان وما يملكه الله هو الموضوع(٨). لذلك، فإن كافة الأجوبة التي أحصيناها على مسألة "النسبة بين الدين والليبرالية" يجب طرحها وعرضها على سؤال "أي رأي في الليبرالية هو المنتخب"؟ ومن هنا يمكن تجزئة السؤال المركب عن "النسبة بين الدين والليبرالية" المتكثر من هذه الجهة.

الهوامش:

(١) في هذا الخصوص يمكن مراجعة المصادر التالية:
فرامرز قراملكي، أحد، مناهج المطالعات الدينية، جامعة العلوم الإسلامية الرضوية، مشهد، ١٣٨٠ هـ ش.
(٢) سروش، عبد الكريم، ما هو العلم، ما هي الفلسفة؟ مؤسسة صراط الثقافية، الطبعة الثالثة عشرة، طهران، ١٣٧٦ هـ. ش.
(٣) ظهيري، السيد مجيد :ط مقدمة منهجية في النسبة بين العلم والدين، مجلة فكر الحوزة، السنة السابعة، العدد السادس، ١٣٨١هـ.ش.
(4). KARL.R,POPPER,THE OPEN UNIVERSE,AN ARGUMENT FOR INDETERMINISM,ROUTLEDGE. LONDON AND NEWYORK, 1992
أقصد من العالم الأول، هو العالم الذي يصطلحون على تسميته بعالم الفيزياء أي عالم الأحجار، النبات، الساحات والقوى الفيزيائية. ويشتمل أيضاً على عالم الكيمياء وعالم الأحياء.
العالم الثاني، هو عالم الذهن والروح وعالم الأحساس بالخوف والأمل، والقوى التي تعود إلى التجارب الذهنية. والمقصود من العالم الثالث هو ما ينتجه ذهن الإنسان، حيث إن الكتب، المجلات والمكتبات، تعود إلى العالم الثالث، ويمكنها أن تعود إلى العالم الأول باعتبار ما.
كافة الأجسام الفيزيائية والانضمامية أمثال، الحجر، الشجر، الحيوانات والبشر، تتعلق بالعالم الأول، وكافة الحالات الروحية -سواء منها الواعية وغير الواعية- تعود إلى العالم الثاني، بينما ترجع الأمور الانتزاعية أمثال النظريات والبراهين حتى لو

كانت غير صحيحة إلى العالم الثالث.

العالم الفيزيائي متقدم على عالم الإحساسات الحيوانية ويتلاءم ظهور العالم الثالث مع تكامل اللغة الخاصة لشخص الإنسان. ثم إن أهم صفة تميز العالم الثالث، هي أنه عالم المعرفة البشرية التي تظهر في قالب اللغة المنظمة.

هناك فرق كبير بين من يفكر فقط، وبين ذاك الشخص الذي يصنع فكره داخل قالب لغوي(سواء بصورة مكتوبة أو مطبوعة). وما دام الفكر محصوراً في أفكارنا، فلا يمكن أن يكون محلاً للنقد، حيث يعتبر جزءاً من أنفسنا، بينما الفكر الذي يظهر في صورة القالب اللغوي للإنسان يمكن نقده، وعندها يتحول ليكون عيناً، متعلقاً بالعالم الثالث.

نقلت هذه العبارات عن :

حفي، علي، العلية في الفيزياء الجديدة، مجلة لكلية الإلهيات، جامعة الفردوسي، مشهد، العدد ٤٩ و٥٠، ١٣٧٩ هـ. ش، ص ١١٢-, ١١٣

. Pojman, louis, What Can We Know, An Introduction to The Theory of Knowledge, Wadsworth, 2000.

(٥) ملكيان، مصطفى، الطريق إلى التحرر، انتشارات «نكاه»، ط١، ١٣٨١ ه ش ص ٩٩ .

(٦) قد يبدو في بادئ الأمر، من الغريب استعمال كلمة الدين بمعنى التدين، ولكن هذا الأمر شائع ومتداول، كمثال على ذلك ما هو متداول في علم النفس الديني حول الشخص المتدين، أو ما يعبر عنه بتدين الشخص، فيصبح هذا الأمر هو متعلق المعرفة لهذا العلم، وأيضاً في علم الاجتماع الديني يحققون في الهوية الجمعية للتدين، لذلك، ليس من الغريب استعمال كلمة التدين مكان الدين.

(7). ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, EDWARD GARIGLED, VOL.5, PP. 598-6.5.

(٨) آربلاستر، آنتونى، الليبرالية الغربية، من الظهور إلى السقوط، ترجمة عباس مخبر، الانتشارات المركزية، الطبعة الثالثة، طهران ١٣٧٧هـ. ش.

العرفان عند الإمام الخميني

سامي مكارم

يتحدث الدكتور سامي مكارم في بحثه هذا عن العرفان عند الإمام الخميني (قده)، ويقدم قراءة متأنية لهذه الشخصية التي عرف عنها ميلها للعرفان.

فالإمام نهل منذ الصغر هذه المعرفة وتتلمذ على يد الكبار من العلماء من أمثال الميرزا علي أكبر يزدي الذي كان بدوره تلميذ الملا هادي سبزواري، وقد تابع بانتظام دروساً عن ابن العربي بالإضافة إلى الفلسفة حيث أمضى معظم أوقات شبابه يدرس الملا صدرا، وهذا الأمر جعل منه أستاذاً متميزاً بهذه المادة، حتى ذاع صيته، وقد كانت دروسه تلقى إقبالاً كبيراً يفوق الخمسمائة شخص في كل حلقة دراسية. وهو يعتبر أن الفلسفة والشريعة شخصيتان لحقيقة واحدة، متجانستان مع بعضهما ولهما مصدر واحد.

والباحث لم يعالج كافة الأبعاد العرفانية في فكر الإمام الخميني (قده)، إنما عالج جزئية هامة تتحدث عن العلاقة بين " الأنا" والسلوك، ويقول في خاتمة بحثه:" إذا تدرج السالك في مقام العبودية صعداً إلى أن يتحرر من قيد الأنا، وذلك بالحب الخالص لوجهه تعالى، وإذا فني ذاتاً وصفة وفعلاً وشأناً في الحق وسلّم ملك وجوده النسبي المحدود إلى ملكوت الحي القيوم، وإذا تقبّل الله ذلك منه، يرجع هذا السالك إلى ربه فيبلغ حقيقته ويدرك غايته ويعود في حقيقة ناسوتيته إلى المطلق اللامحدود".

إن المسلك العرفاني صعب مستصعب في تطبيقه عملياً، وصعوبته تكمن في أنه لا يتأتى للمرء إلا إذا تخلص مما برمج عليه من الانطلاق من "الأنا" في كل من تصرفه العملي والنظري، والاعتماد على التوسل بالعقل البشري للوصول إلى العرفان، أي بالخلط بين ما هو عقلي مختص بعالم الشهادة، وهنا يكون للعقل البشري دور في المعرفة، وما هو غيبي حيث لا يكون لهذا العقل البشري أي دور، إذ يكون المرء قد تخطى المعرفة القائمة على المكان والزمان إلى العرفان الأصيل، حيث لا حيث، ولا نسبة ولا أنائية ولا أنتية. في هذه المرحلة المتقدمة التي تتجاوز المعرفة إلى العرفان، والكثرة إلى الوحدة، لا يعود للبراهين العقلية وللحكمة الفلسفية والكلامية وللوعي الأنائي أي دور، وقد ذكر ذلك بوضوح آية الله روح الله الموسوي الخميني (قدس سره) إذ قال في كتابه "الأربعون حديثاً" ما تعريبه:

"وما ذكر من البراهين والآراء الدقيقة، على يد علماء الحكمة والفلسفة أو في أبحاث الأسماء والصفات لأرباب المصطلحات العرفانية، يكون صحيحاً حسب مسلكهم ومبادئهم التي ينطلقون منها، ولكن نفس العلم حجاب غليظ، فإذا لم يخرق هذا الحجاب بتوفيق من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة والترويض المجهد والانقطاع التام لله والمناجاة الصادقة معه، لم تشرق في قلب السالك أنوار الجمال والجلال، ولم يشهد قلب المهاجر إلى الله المشاهدات الغيبية، ولم يتمتع بالحضور العيني لتجليات الأسماء والصفات، فضلاً عن الحظوة بالتجليات الذاتية".

فالعلم - كما يقول الإمام - حجاب غليظ، يحجب السالك عن العرفان، حيث أنوار الجمال والجلال، والمشاهدات الغيبية والحضور العيني لتجليات الأسماء والصفات وحيث الحظوة بالتجليات الذاتية[1]. أما اختراق السالك لهذا الحجاب الغليظ فقد بين الإمام الخميني - قدس سره - شروطاً له هي التقوى الكاملة، والترويض المجهد للنفس، والانقطاع التام لله، ومناجاته الصادقة، غير أن كل ذلك - كما يقول قدس سره الشريف - لا يتم للسالك إلا بتوفيق من الله سبحانه. وتوفيق الله إنما هو فعل منه تعالى، يستلهمه العارف وجوباً ولا يصل إلا به، ولا يوفق الله تعالى السالك لهذه الطريق إلا إذا كان سلوكه هذا خالياً من كل غيرية أي من كل أنائية، أي إذا كان سلوكه لوجهه تعالى، دون أن تكون في نفس السالك غاية إلا الحق سبحانه فكل غاية أنائية هي حجاب. روح السالك تكون مطروحة بين يدي الله وقد خلت من كل مصلحة ذاتية. طرحُ السالك لروحه تلك، إنما هو طرح كلِّ أنا، كلِّ

حجاب. إذ ذاك تشرق أنوار الجمال والجلال، ويشهد القلب المشاهدات الغيبية ويتمتع بالحضور العيني - أجل الحضور العيني - لتجليات الأسماء والصفات، ويحظى بالتجليات الذاتية. وهكذا لا يدرك الوجود الحق إلا بالفناء عن الوجود الأناني الملكي، ولا يتم الفناء هذا إلا بتوفيق الله، عندما يلتقي حب السالك لله بحب الله للسالك. والله إنما يحبّ لا لمصلحة ذاتية، وأي مصلحة له تعالى والدنيا لا تساوي عنده جناح بعوضة. وهكذا حب السالك لله لا يوفق بحب الله للسالك إلا إذا أحب السالك الله لذاته تعالى، عندئذ يلتقي الحبّان، وتشرق أنوار الوجود، ويغدو الحب مرادفاً للعرفان. ألم تقل رابعة العدوية مخاطبة الله:

أحبك حبّين حبَّ الهوى	وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حبّ الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

أجل، له وحده الحمد في هذا الحب لأنه توفيق منه تعالى، وفق به عبده الذي يحبه كما يحبه تعالى، وهذا معنى السلوك الحق.

فالمشاهدة، أي إشراق أنوار الجمال والجلال، إنما هي حال تنزل إلى السالك من الحق، من عين الجود سبحانه. هي غاية السالك الذي اتقى وروّض نفسه ترويضاً مجهداً، فكانت المشاهدة غايته، أجل، ولكن لم تكن نتيجة لعمله الواعي هذا وإنما كانت توفيقاً من الله، هو تعالى الذي وفقه وأنعم عليه بذلك. فالله لا يخضع لقانون السبب والنتيجة، وهو لا يعرفه السالك بأعمال وعيه الذي يبقى حجاباً، وإنما يعرفه بتنكره لكل غيرية، لكل أنائية، والعقل البشري من هذه الغيريات، والمشاهدة العرفانية حال، كما يقول أهل الذوق العرفاني. والحال هبة منه تعالى وليست مكسبة يكتسبها الإنسان بعقله المحدود، والمجهود الواعي يهيئ السالك ويعدّه لتقبل الأحوال، ذلك ما نبّه إليه الإمام قدس سره الشريف عندما قال أيضاً في كتابه الأربعون حديثاً:

"إذا أراد شخص أن يصف الحق المتعالي بوصف من وحي عقله القاصر المشوب بالأوهام، من دون أن يستنير بنور المعرفة والسداد الغيبي، لسقط إما في ضلال التعطيل والبطلان، وإما في هلاك التشبيه"(٢).

وهذا ما عناه أيضاً أبو الحسين النوري عندما سئل: كيف لا تدركه العقول؟ فأجاب:

"كيف يدرك ذو أمد من لا أمدَ له، أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهةَ له ولا آفة، أم كيف يكون مكيَّفاً من كيَّف الكيف، أم كيف يكون محيَّثاً من حيَّث الحيث فسماه حيثاً، وكذلك أوّلَ الأول وأخّرَ الآخر فسمّاه أولاً وآخِراً فلولا انه أوّلَ الأول، وأخّر الآخِر ما عُرف ما الأوليّة وما الآخريّة"(٣).

إن العقل البشري يصدر عن الأنا النسبية؛ ولذلك لا يصح أن يكون وسيلة لبلوغ الحق المطلق، فالأنا- كما ذكرت من قبل في كتابي "الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون"-، هي الحاجز الذي يحجز الإنسان عن التوحيد الحق، فإذا ما تخلص منها الإنسان مشى على "درب" المعرفة الحق، وتوصل إلى الشعور بالوحدانية التي لا تفصل عالم الشهادة عن الغيب، بل تجعل عالم الخلق هذا بدواً للحق، فيتخلص الإنسان من هذه الثنائية الشركية، ويصل إلى الوحدانية التي بدؤها هذا الكون العبارة(٤).

وفي هذا يقول ابن عربي:

إلى اين أو من اين انت مسافر وذاك لعمر الله أمر ينافر

إلى أن يقول:

ففيه فسافر لا إليه ولا تكن مهولاً فكم عقل عليه يثابر

العقل، إن أعطي المجال في العمل في الغيب، يثابر على الجهل ولا يوصل المرء إلا إلى النسبية الواهمة.

فالحب، لا العقل القاصر المشوب بالأوهام، - على حد تعبير الإمام الخميني قدس سره - هو الوسيلة الحقيقية لبلوغ العرفان الأصيل. العقل ليس إلا وسيلة للعلم. والعلم، كما يقول روح الله، حجاب غليظ لا يخرق إلا بتوفيق من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة، والترويض المجهد للنفس، والانقطاع التام لله، والمناجاة الصادقة معه.

هذا التهيؤ في المقامات، إنما يؤدي إلى فناء السالك عن وعيه العقلي لأنائيته فيتهيأ إلى تقبل الأحوال، وبالتالي الوصول إلى العرفان الأصيل. فالإنسان كما يقول الإمام الخميني: "ما دام ساقطاً في شباك حب الجاه والمال والدنيا والنفس... يكون بعيداً عن المعارف الحقة، ومحروماً من الوصول إلى هدفه ومبتغاه، وإذا لم تصله-

والعياذ بالله - نجدة غيبية من الحق المتعالي أو أوليائه الكاملين، لَما عرف المصير والنهاية لهذا المسير والحركة. اللهم إليك الشكوى وأنت المستعان"[٥].

من هنا نرى الإمام يركز على أن "الأنا" هي الحجاب الذي يحجب السالك عن العرفان، وهي الباب المؤدي إلى الحيرة والضلال. في دراسة سابقة قارنت فيها بين الإمام الخميني والحلاج[٦]، ذكرت أن الحلاج، مع أنه نفى الأنا والأنت نفياً قاطعاً، لم يتخلص في عباراته من الأنا والأنت تجبره ضرورة اللغة على ذكرهما، فقال في جملة ما قال:

وُحِّد واحدي بتوحيد صدقٍ   ما إليه من المسالك طُرقُ

فأنا الحق حقٌ للحقُ حقٌ   لابسٌ ذاته فما ثَمَّ فرقُ[٧]

ونقرأ الإمام الخميني يعلق على الحلاج قائلاً:

خلصتُ من نفسي وقرعت طبل "أنا الحق"

ومثل المنصور صرت شارياً راس الصليب[٨].

وقد كان الإمام - قدس سره - أكثر حذراً من الحلاج في استعمال ضمير المتكلم، ذلك لأن رسالته التعليمية تضطره إلى الإفصاح في التحذير، في حين أن الحلاج لم يكن في هذا الموقف، أو هو الأرجح لأن الحلاج كان بخلاف الإمام، يقول بوحدة الشهود القائمة على وحدة الصفات لا وحدة الذات القائمة على وحدة بين اللامحدود والحدّ أو بين الحق ومظهر الحق أو بين الحق والخلق. وهذا ما حدا بالإمام الخميني أن يقول في إحدى رباعياته ما تعريبه:

ما دمتَ ابن منصور تطوف حول "أنا الحق"

تثير الضجيج والهياج دون أن ترى جمال الحبيب[٩].

فهذه "الأنا" التي في، "أنا الحق" الحلاجية إنما توحي بالفصل بين اللامحدود والمحدود فصلاً ذاتياً، وهي في نظر الإمام الخميني درجة دون درجة الوحدة الكلية. ومن يقل بها يكن في نظره، قدس سره، على درجة من التوحيد لم تبلغ بسموّها أعلى الدرجات، إذ هي ما تزال في حمى العبارة والعاطفة الهائجة التي تغلي في النفس وجداً، وهي ما تزال على مسافة من التوحيد الحق مهما تكن هذه المسافة قريبة على حد تعبير النّفّري الذي يقول على لسان الله:

"وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، والبعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب

البعيد بلا مسافة"[١٠].

وهكذا يكون الواصل إلى هذه المسافة، في مفهوم الإمام الخميني، ما يزال في حمى الكثرة ولم يبلغ الوحدة في الذات، وحدة الوجود، ذلك أن العارف الحق يفنى كما عند الإمام الخميني فناء كلياً فلا يعود موجوداً إلا الواحد الأحد ويتيقن العارف المتحقق أن لا شيء يوجد خارج ملكوت الحق. استهلك ملكوته الملك واستهلك المطلق اللامحدود عالم النسبة، لا شاهد ولا مشهود، ولا مشهود بشاهد أو بشهود، لا موجود إلا الله الواحد الأحد استهلكت الأنوات والأنتيات بالهُوَ.

ذلك هو الذي قصده الإمام الخميني عندما وصف من يبقى دائراً حول "أنا الحق" بأنه يثير الضجيج والهياج دون أن يرى جمال الحبيب. والضجيج والهياج كثافة، أما الرؤية، رؤية جمال الحبيب، فهي رؤية اللطافة للّطافة. وهو قدس سره الشريف يواصل رباعيته الحادية والعشرين ليقول:

دكً كموسى جبل انانيّتك.

حتى يتجلى جماله من دون "ارني"[١١].

فلا وحدة في الحق، كما يقول إلا إذا دككت جبل أنانيتك. ودك جبل الأنانية هذا لا يحتمله إلا القلة من العارفين الذين عرجوا في معارج التحقق. أما من دونهم فيدكون دكاً ويخرون مصعوقين حتى ولو كان بعضهم من الأنبياء. ألم يقل الله: **﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾**[١٢]. وقد أحسنت لجنة التحقيق والإعداد في شرحها لهذه الرباعية الحادية والعشرين إذ قالت:

"بل إنك إذا دككت جبل أنانيتك فلربما كنت أفضل من نبي الله موسى(ع)، لأن جماله سبحانه وتعالى سيتجلى لك قبل أن تقول له ودون أن تقول له (كما قال موسى) رب أرني أنظر إليك[١٣]"

وفي هذه الأنا يقول الإمام الخميني في مجموعة غزلياته ما تعريبه:

اترك نفسك حتى ولو كنت عاشقاً ولِهاً

إذ لا حائل بينك وبينه غيرك[١٤]

وتحوي هذه المجموعة من شعر الحب العرفاني أبياتاً كثيرة في هذا المعنى، منها

قوله قدس سره:

إن هذا "الأنا والنحن" هو من العقل، وهو عقال. ففي خلوة السكارى لا يوجد أنا ونحن"[١٥].

ولا يقصد الإمام إلى القول بذم الأنا في المطلق. فالأنا التي تدفع الإنسان إلى المحبة والمعرفة والخير هي محمودة بل واجبة ضرورية، ذلك أنها تؤدي بالسالك إلى مقام التذلل والتضرع والحب والشوق والاعتراف بالعجز ونفي الاستقلالية، فالإمام في شرح دعاء السحر يقول:

"وأما إثبات الأنانية في مقام التذلل، وإظهار الفقر فليس مذموماً، بل ليس من إثبات الأنانية.. بل حفظ مقام العبودية والتوجه إلى الفقر والفاقة"[١٦].

وهنا نرى أن الأنا التي تعني التضرع والفقر وتنفي الاستقلال والاستغناء، إنما تنفي الكثرة وتنكر الإقرار بأي وجود إلا وجود الله. فلا غيرية له، كل غيرية هي عدم. وهو في ذلك يخاطب الحق فيقول ما تعريبه:

متى كنت في عيون العشاق خفياً

متى يا حكيمي كنت منفصلاً عن الروح؟

إن طوفان حبك اقتلع جذر الوجود

متى كنت منفصلاً عن النفس أيها الحبيب[١٧].

كما يقول في رباعية أخرى ما تعريبه:

يوم أمسيت عاشقاً لجمالك

جُننت بوجهك العديم المثال

رأيت أن لم يكن في العالمين سواك

فذهلت عن نفسي وغرقت في كمالك[١٨]

تماماً كما تغرق قطرة الماء في البحر. تفنى قَطريّتها العوَضيّة وتبقى حقيقتها المائية وتصبح هي البحر. تعود الأنا إلى الهُوَ. وفي ذلك يقول الإمام الخميني في كتابه مصباح الهداية:

فاعلم أن الذات الإلهية لما كانت تامة فوق التمام بسيطة فوق البساطة فهي كل الأشياء بوجه بسيط إجمالي منزهٍ عن قاطبة الكثرات الخارجية والخيالية والوهمية والعقلية. فهي كل الأشياء وليس بشيء منها[١٩].

وهو يقول أيضاً موضحاً هذه الوحدة:

إن الموجودات الخاصة في كل نشأة من النشآت ظهرت والأنوار المتعيّنة في كل مرتبة من المراتب برزت مستهلكات في الحضرة الألوهية. فإن المقيّد ظهور المطلق بل عينه والقيد أمر اعتباري....

والعالم هو التعيّن الكل، فهو اعتباري وخيال في خيال عند الأحرار. والوجود من صقعه وحضرته لا حكم له بذاته، فلا بد للحكيم المتأله ان يستهلك التعيّنات في الحضرة الأحدية[٢٠].

ويواصل الكلام فيقول:

فإن قلت إن الله تعالى ظاهر في الأكوان ومتلبس بلباس الأعيان صدقت، وإن قلت إنه تعالى مقدس عن العالمين صدقت[٢١].

ثم يقول:

"**وأما الذي يشاهد الكثرة بلا احتجاب عن الوحدة ويرى الوحدة بلا غفلة عن الكثرة يعطي كلَّ ذي حق حقه... فحكمَ تارة بأن الكثرة متحققة وتارة بأن الكثرة هي ظهور الوحدة، كما قال المتحقق بالبرزخية الكبرى والفقير الكلّ على المولى والمرتقي بقاب قوسين او أدنى المصطفى المرتضى المجتبى بلسان أحد الأئمة: لنا مع الله حالات هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو**"[٢٢].

وحدة الوجود هذه نراها مبثوثة في غير كتاب من كتب آية الله روح الله الإمام الخميني. ففي كتاب المظاهر الرحمانية وهو يضم رسائله العرفانية يقول:

"فهو ظاهر، وكل ظهور هو ظهور له سبحانه وتعالى، ونحن بذاتنا حجب، فأنانيّتنا وأنيّتنا هي التي تحجبنا"[٢٣].

وأخيراً لنسمعه يرشد السالك إلى الطريق المؤدية إلى هذه الوحدة يقول:

"من سلك سبيل الحق، وخرج عن الأنانية بقول مطلق، وفنيَ ذاتاً وصفة وفعلاً وشاناً في الرب المتعال، وسلّم مملكة وجوده إلى القيوم ذي الجلال، وأتى الله بقلب سليم، ووصل إلى مقام العبودية بالطريق المستقيم، وتحقق بحقيقة "لا موجود سوى الله، ولا هو إلا هو" ربما شملته الرحمة الواسعة الإلهية والفيوضات الكاملة الربوبية، بإرجاعه إلى مملكته وإبقائه بعد فنائه.. فيصير عالم الوجود مملكة وجوده ومقر سلطته ومسند إمارته"[٢٤].

وهكذا إذا تدرج السالك - كما يقول هذا الإمام المعلم - في مقام العبودية صعداً

إلى أن يتحرر من قيد الأنا، وذلك بالحب الخالص لوجهه تعالى، وإذا فني ذاتاً وصفة وفعلاً وشأناً في الحق، وسلّم ملك وجوده النسبي المحدود إلى ملكوت الحي القيوم، وتحقق بحقيقة "لا موجود سوى الله ولا هو إلا هو" وإذا تقبل الله ذلك منه - وهذا شرط حتمي يربط المجهود الإنساني بالإرادة الإلهية الرحمانية الرحيمية الأمرية، وهو للعبد امتحان في إخلاصه الكلي - إذ ذاك يُرجَع (لا يَرجِع) هذا السالك إلى الله فيبلغ حقيقته، ويدرك غايته، ويكتشف ذاته الحق، ويعود في حقيقية ناسوتيته إلى المطلق اللامحدود.

الهوامش:

(١) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، تعريب محمد الغروي (بيروت دار التعارف للمطبوعات) ص ٥٩٥.

(٢) المصدر ذاته، ص ٥٩٤.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة بمصر، بغداد، مكتبة المثنى ١٣٨٠ و١٩٦٠، ص ٥٨.

(٤) لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩، ص ١٠٠.

(٥) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ص ٥٩٤

(٦) "أنا الحق بين الحلاج والإمام الخميني"أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني(قده)، بيروت، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م ص ٨٩ وما بعدها.

(٧) الحلاج، ديوان الحلاج، إعداد وتقديم عبده وازن، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨، ص ١٤٢٠، ارتأيت أن استبدل غصنى الواردة في تحقيق الأستاذ وازن عبارة وُحِّد على المجهول وهي أقرب إلى الأصل الذي وردت فيه عبارة " وحّدني"

(٨) الإمام الخميني، سيبوي عشق (طهران إنتشارات راديو إيران، د.ت) ص ١٥.

(٩) روح الله الموسوي الخميني، الفناء في الحب، ترجمة وشرح وتفسير لجنة التحقيق والإعداد (بيروت، دار التعارف، د.ت) الرباعية ٢١ .

(١٠) النِّفَّري، كتاب المواقف، تحقيق ارثر آربري (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤) ص ٣.

(١١) الخميني، الفناء في الحب، الرباعية ٢١.

(١٢) سورة الأعراف (٧) : ١٤٣

(١٣) الخميني، الفناء في الحب، حاشية ٥٩.

(١٤) الخميني، سيبوي عشق، ص ٩ .

(١٥) المصدر ذاته، ص ٧.

(١٦) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر(بيروت: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(س)، ١٤١٦هـ)، ص ٩ .

(١٧) الإمام الخميني، الفناء في الحب، الرباعية ١٢.

(١٨) المصدر ذاته، الرباعية ١٩.

(١٩) آية الله العظمى الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية (بيروت: دار القارئ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) ص ٤١.

(٢٠) المصدر ذاته ص ٥٦.

(٢١) المصدر ذاته ص ٥٧.

(٢٢) المصدر ذاته، ص ٨٩.

(٢٣) الإمام الخميني، المظاهر الرحمانية: رسائل الإمام الخميني(س) العرفانية (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني(س)- الشؤون الدولية،١٩٩٥م).

(٢٤) الإمام الخميني، التعليقة على الفوائد الرضوية (قم المشرفة: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(س)، ١٤١٧هـ)، ص ٦٠-٦١.

قراءات وآراء للحوار:
قراءة في كتاب منهجية القرآن المعرفية:

مراجعة نقدية لنظرية أسلمة فلسفة العلوم

عبد الحليم فضل الله

تمهيد

يُستهل الكتاب❖ بما يبدو أنه مدخل غير تقليدي، إلى فهم النص الديني. لا تخلو المحاولة، رغم إحيائيتها الظاهرة، من ميل واضح إلى وصل ما انقطع بين الفهم الموروث ومبانيه المستقرة على أدوات ومناهج بطيئة التحول، وبين التطلب المتنامي والمتقلب للعقل المعاصر. المحاولة تكتنفها الصعوبات الشائعة في فكر التكييف أو التجديد، ويضاف إليها هنا، صعوبات خاصة بالطريقة التي اختطها الكاتب لكتابه. ولعلها في ذلك، تستمد من العقل المعاصر رشده ومفارقاته في آن، انضباطه وتحفظه المنهجي عند بناء أدوات المعرفة، واستعماله اللاحق لها استعمالاً متعسفاً ومغامراً. نستحضر في السياق أن المنظومات الفكرية الحديثة، الواقعة في قلب تلك النزعة المنهجية، غالباً ما انتهت إلى إخضاع الإنسان والمجتمع، للمدى الضيق وغير الحيوي لمخرجات العلوم الطبيعية، وربط الفعل الإنساني بإحدى مجالات الإرغام، رغم أن ما لم تكف الحداثة عن الإشارة إليه، هو الصلة بين الحرية والعقلانية.

❖ منهجية القرآن المعرفية، أبو القاسم الحاج حمد،دار الهادي.

تندرج أطروحة الكتاب في خطاب إسلامية المعرفة، فتلتزم بالتالي طموح هذا الخطاب وقضاياه. وقضيته الأساس كما يتضح من الكتاب، السعي إلى إطلاق موجة فكرية، بين المتخصصين المسلمين على اختلافهم، تحدث تراكمات"منهجية وفكرية تعين على بناء المعرفة الإسلامية". إن عدم استبعاد فلسفة العلوم الطبيعية والتطبيقية عن مضمار الأسلمة الشاملة هذا، يرمي إلى إعادة وصلها بالقيم التي فصلتها عنها "الاتجاهات الوضعية والفلسفات المادية"، وجعلها بالتالي جزءًا من سلم المعرفة المتدرج بين كتاب التكوين وكتاب الوحي الإلهي المطلق، بين القيم والتجربة. ولا تستوي الأسلمة إلا بالجمع بين القراءتين، قراءة القرآن المسطور قراءة "جمع وتلاحم"، وقراءة الكون المنثور من خلال العلوم التجريبية المنتمية إلى منهجية الوحي الكلية.

إن هذا التصنيف المبدئي والنهائي لأطروحة الكتاب، يضعها عند نوعين من التحديدات المقيدة لإمكاناتها النظرية:

الأول: إنها دراسة منهجية "في الصميم"، تعالج قضية المنهج القرآني بذاته ومن "حيث كونه منهجاً"، على حد ما يعرف الكتاب مهمته، يعني ذلك أن إشكاليات المنهج ستتغلب على ما عداها، فيما تعالج المشكلات التي تطرحها العلوم الاجتماعية والإنسانية عرضاً، وفي سياق رسم الإطار العام للمنظومة المعرفية دون عناية كافية بالمضمون النظري. بيد أن هذا المضمون هو التحدي الرئيسي، المطروح أمام فكر المراجعات والتجديد الديني. إن درجة أكبر للتقارب بين البنائين المنهجي والنظري، تعني أن مواجهة هذا التحدي ستكون أدنى إلى التحقق.

الثاني: مشكلات منهج الأسلمة نفسه الذي تنتمي إلى مقاصده. ويجمع هذا المنهج بين اتجاهات مفارقة، لاسيما لجهة اشتماله على توجهين متضاربين: من ناحية، الأسلمة الشاملة للحياة والثقافة والعلوم والمجتمع، دون تمييز بين حقول ذات هوية معرفية يمكن أسلمتها، وأخرى غير قابلة للأسلمة. ومن ناحية أخرى الرغبة بالتحرر من سلطان النص ناجز التأويل والتفسير، ونقل مهمة البحث عن الحقيقة الدينية من التاريخ إلى الحاضر فالمستقبل.

أسلمة المعرفة تعني ولو أنها لا تعلن، إقامة قطيعتين نسبيتين، قطيعة مع العقل التراثي الذي انتهى إلينا محمولاً على حاملة الدين التاريخي وممزوجاً به، وقطيعة

مع العقل العلمي المعاصر، حين خلطت بين التجربة و الفلسفة والأخلاق؛ بين العلم والأيديولوجيا، وافترضت وجود أدوات مشتركة لكل حقول المعرفة على نحو يقع تماماً خارج سياق التطور الطبيعي للعلوم، في حين أن العقل كان مع كل خطوة يخطوها يتنكر للمرحلة السابقة(من النص/الوحي إلى الميتافيزيقيا، إلى العقل، فالتجربة وما بعد التجربة).

ثم إن أسلمة المعرفة على نحو ما هو معلن، سيخصص ما هو عام،(العلوم الطبيعية، وإلى حد ما الإنسانية والاجتماعية)، ويعمم ما هو خاص(علوم الدين الداخلية)، وتقرب الدين وعلومه بالتالي، من دائرة الاستتباع المشار إليها أعلاه بين أنظمة القيم ومناهج العلوم الطبيعية.

أطروحة الكتاب، محاولة فهم:

لا يفصح الكتاب عن أطروحته بوضوح ويسر، بل يقدم قراءة غير ناجزة، تطغى فيها، كما تقدم، المعالجة المنهجية على التحليل النظري، وبناء الأدوات والوسائل المعرفية على إيجاد تطبيقات متكاملة. لقد أخل ذلك بالتوازن العام لأفكار الكتاب، وأتاح الظن بأن البنية المنهجية نفسها غير مستقرة أو محددة تماماً، وقد زج الكاتب السياق في صعوبات كان من الممكن تجنبها، لو اختار طريقته على غير ذلك النحو المفارق.

يعلن الكتاب منذ البداية، قطيعته مع التجربة الفاشلة لمنطق"المقاربات" و"المقارنات" في التعامل مع ما أسماه الزاحف الغربي، فيتبنى منهج "أسلمة المعرفة" كبديل جذري ينقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري. والأسلمة المطروحة تعني الكشف عن الوجه الفلسفي المقابل "للناظم المعرفي المنهجي للحضارة العالمية المعاصرة".

إن وجود اتحاد قوي و بنيوي بين الأفكار، هو وحده، بحسب الكتاب، القادر على توفير جهاز معرفي يميز منظومة عن أخرى، وإلا تحولت الأفكار إلى مجرد تأويلات وخطرات انتقائية لا تحيل إلى شيء. على غرار ذلك تعني أسلمة المعارف أن القانون المحدد لإنتاج المعرفة، يتم اكتشافه من القرآن الكريم، ومن خلال قراءة تستخلص النسق المرجعي والقوانين التي تشكل مادة النظريات القرآنية. هذه الطريقة هي

بديل المنهجية الوضعية، والمتفوق عليها.

وتعتبر أطروحة الكتاب أن اكتشاف المنهج البديل، حتمية تاريخية، وبها يمكن للعالم الخروج من أزماته. ومع أن الحضارة الغربية تسعى اليوم إلى جعل العالم على صورتها، وفق قانون "الاستحواذ الحضاري العضوي"، فإنها غير مهيأة لاكتشاف هذا المنهج بحكم نسقها القائم على تعميم مبادئ العلم الوضعية، لكنها ستحاول فرض هذا النسق، وستستهدف الإسلام جرياً وراء ذلك.

تتتبّع القراءة المعرفية للقرآن الكريم، السياق التطوري للديانات من مرحلة الاصطفاء الرأسي، التي تندرج فيها كل الديانات السماوية السابقة على الإسلام، إلى مرحلة الدين العالمي/النبوة الخاتمة.

إن تميز الفارق بين الاصطفاء والعالمية، يعارض رؤيتين للقرآن: رؤية الوضعيين التي تدخل القرآن في الموروث التاريخي للمرحلتين العقليتين الأولى والثانية، التي ينبغي القطيعة معرفياً معها، والرؤية الدينية الماضوية (لنقل السلفية)، التي تخرجه نهائياً من دائرة التاريخ.

إن إدراك النبوة العالمية الخاتمة المتضمن كتابها الخطاب الإلهي الأخير للبشر، ودخول العقل الإنساني إلى طوره التطوري الثالث (طور اكتشاف العلاقات الكلية بين الظواهر)، سيتيح اشتقاق نظرية قرآنية معارضة للماديين والسلفيين. المبدأ الأساسي للنظرية اعتبار كتاب التنزيل المعادل الموضوعي لكتاب التكوين.

كوّن الكتاب أطروحته هذه عن المقابلة بين القرآن الكريم والوجود المادي، بناء على تأويل باطني لمجموعة منتقاة من الآيات الكريمة، في سور: الغاشية، الطارق، الشمس... ثم استخدم حصيلة التأويل في تأكيد الاعتقاد بأن المقابلة المشار إليها هي الطريق الملائم للارتقاء من عالم التشيؤ الوظيفي/المعرفة المادية، إلى عالم الخلق/المعرفة الغائية. ويفترض الكاتب أن القرآن يطور رؤيته للمقابلة بين كتابي التنزيل والتكوين، من رصد الظواهر المتفاعلة (التقابل التركيبي/الإبل-الكون)، إلى المماثلة التركيبية (تطوير المبدأ الطبيعي إلى مبدأ اجتماعي /السماء الأرض-الذكر الأنثى)، ومن ثم التركيب التفاعلي لاستنبات المجرد من المحسوس (النفس).

إن هذا الانتقال من التماثل الابتدائي إلى التركيب المادي فالتركيب الارتقائي، يتطابق إلى حد ما مع الأطوار العقلية الثلاث التي انتقلت بالإنسان، من إسباغ

الحياة على الظواهر الطبيعية، إلى الربط الثنائي بينها، وصولا إلى الطور المعاصر، السعي إلى اكتشاف المستويات المجردة والشاملة للعلاقات ما بين جميع الظواهر.

ما تقدم يضعنا أمام إعادة إنتاج للمعرفة، وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب، تبعاً لتعدد مراتب العلوم الطبيعية، بحيث يتسنى ربط كل مبدأ كوني بقيمة أخلاقية تنسجم مع الدين. وبذلك يتم:

أسلمة المعارف، بما فيها المعارف الطبيعية، التي تغدو نواتجها ومبادئها، مدخلاً إلى نواتج عالم الخلق ومبادئه.

- رد مقولة الوضعيين، باقتصار القرآن على حقبة التنزيل.

- وجود وحدة عضوية للكتاب الكريم، تقابل الوحدة البنائية للكون.

- يلحظ هذا الفهم أيضاً أن اللغة القرآنية هي لغة عالية الفاعلية، ومتناهية الضبط الاصطلاحي، وذات قاموس ألسني داخلي لا ينسب إلى فهم أو زمن. وعليه، فإن شطراً من جهود الأسلمة لا بد وأن ينصب على نوعين من الدلالات المستمدة من التركيب العضوي للقرآن الكريم: "البنائية الحرفية" أي اللغة والتحليل الألسني، والدلالات المفهومية، أي العلوم الطبيعية والتطبيقية، التي تفصح عن المنشأ، والتكوين والغايات.

- ستساعد هذه الطريقة على تحرير اللغة - الوسيط الرئيسي في معرفة الوحي- من سطوة الموروث التاريخي، على اعتبار أن الدلالة اللغوية للقرآن تكتشف من داخله لا من خارجه، وتقود أيضاً إلى تجريد فلسفة العلوم الطبيعية من نهاياتها الوضعية، حين توظف في تبين قوانين التفاعل الإنساني بالوجود الكوني، وفهم مبدأ الصيرورة.

- تربط المنهجية المعرفية القرآنية كما يراها في الكتاب، ما بين فلسفة العلوم بوصفها فلسفة التشيؤ الوظيفي، وبين فلسفة الخلق، وذلك في مجرى حركة جدلية، تتحد في الصيرورة المتجهة إلى غاية. هذه الغاية تارة ما تكتشف من كتاب التكوين وأخرى من كتاب التنزيل، لكن علاقة الكلمة الإلهية مع التشيؤ هي علاقة نسبية، أي إن الأمر الإلهي لا يتجاوز قوانين التشيؤ، على عكس ما يستتبعه منطق الاستحواذ الوظيفي.

إلى ما تقدم، تقوم منهجية المعرفة القرآنية المطروحة، على :

- اكتشاف الغائية المزدوجة الكامنة في منهجيتي الخلق والتشيؤ على قاعدة

الصيرورة.

- الجمع بين القراءتين، قراءة القرآن وقراءة الكون، فبعض ما في القرآن موجود في الكون، وبعض ما في الكون موجود في الكتاب.

ويقدم الكتاب إحدى أفكاره الغامضة حول التدرج في الجمع بين القراءتين وذلك وفق التتابع التالي:

التأليف: من الواقع إلى الغيب /"عالم المشيئة المباركة"(إبراهيم"ع")

التوحيد: من الغيب إلى الواقع/" عالم الإرادة المقدسة"(موسى"ع")

الدمج: التوسط بين الغيب والواقع/"عالم الأمر المنزه"(محمد"ص")

- إن علاقة الإنسان بالله تمر عبر علاقة الإنسان بالكون.

- يفترض الكتاب أن أزمة الحضارة الغربية يمكن اختصارها في عدم التقدم من الطور العقلي الحالي، حيث تستخدم العلوم الطبيعية لاكتشاف القوانين الكلية المادية، إلى استخدام هذه العلوم لاكتشاف القوانين الكلية للخلق.

مراجعة نقدية لمسائل المنهجية المعرفية المطروحة:

يتلمس الكتاب سبيلاً ما إلى إصلاح المعرفة الدينية وتطويرها. القوة الدافعة إلى ذلك، تظهر في الأفكار والتصورات المتدفقة نحو ما يبدو أنه تأصيل جديد. ولا يخفى ما في الجهد التأليفي الذي أبدع فيه الكاتب، من تميز وابتكار، وأحسبه يقترن بأمرين، إلمام وافر بحقول القرآن الكريم ومسائله وموارده، وكفاءة في تعقب السياقات، والتقاط تسلسلها من نثار الدلالات المتفرقة ما بين الآيات والسور، وبكلا الأمرين أمكن للكاتب الكشف عما اعتبره الوحدة العضوية للكتاب الكريم.

لكن لا مناص من مخالفة الكاتب في أطروحته منذ البداية، والظن أنها لن تؤول إلا إلى أسئلة أخرى، تتناسل من سؤال الحداثة والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، دون أن ترسم ملامح وعي جديد لقضية الإصلاح المرجوة.

هذا الاستهلال بما انتهت إليه هذه المتابعة النقدية من رأي فيما انتهى به، فلكي يتم صرفها عن الانشغال بالتفاصيل وتصنيف أفكار الكتاب وآرائه بين مقبول ومردود، وأحسب أن الكثير مما اشتمل عليه، لامع ومؤات، لولا أنه لم يوظف أو لا يمكن توظيفه، في تعديل وجهة الأفكار المحورية، عن وجهتها محل الاعتراض.

أولا: الاضطراب المنهجي و فوضى التأويل:

لا نرمي هنا إلى التقصي عن الخلل المنهجي بحد ذاته، بل بقدر ما هو مؤثر في تماسك الإطار النظري العام.

تتمثل أهم علامات الاضطراب المنهجي، في التردد غير المسوّغ بين طرائق غير متوافقة أو متطابقة، ما أثر على البناء المنطقي لأطروحة الكتاب، وأضعف قدرتها التحليلية والتفسيرية، بينما جرت الاستعانة بالتأويل المتعسف أو المبالغ فيه، لحجب ذلك. المراوغة المنهجية، تظهر مثلاً في الانتقال من القراءة اللغوية حيث يتغلب اللفظ على السياق، إلى القراءة الدلالية حيث يتقدم النص كوحدة على المعاني الفردية. يظهر أيضاً في الجمع بين التحليل البنيوي السكوني، والتحليل الجدلي التطوري، بين القراءة الأيديولوجية والقراءة الواقعية، بين البحث عن وحدة عضوية تنم عن عقلانية وظيفية صارمة وترابط حتمي بين الدال والمدلول، وبين تخل عن التواضع المنطقي، أدى إلى التفكيك بينهما وإلى ما يشبه نفي السببية.

إن هذا التداول المستمر للطرائق، هدفه البرهنة على الفرضيات الشائكة التي سبقت التحليل، وفي مقدمها فرضية العلاقة بين كتاب التكوين وعالم التشيؤ الوظيفي من جهة، وكتاب التنزيل وعالم الخلق من جهة أخرى. لكن الصعوبات التي تعترض ذلك، تضع نظام القراءة على فوضى كامنة تحت سطح من التماسك الشكلاني، الخطورة تكمن في أن تهدد تلك القراءة الذاتية، والخطرات النابعة من الوجدان الخاص، العمارة الدلالية للنص القرآني، التي ستهتز تحت وقع التعدد اللامتناهي للمعاني والتأويلات.

لكن أين هو موقع نظام التأويل الذي يلجأ إليه الكتاب، إزاء تيارات التأويل التاريخية والمعاصرة.

إن وظيفة التأويل التراثية، هي حل مشكلة فهم النصوص، والإفصاح عن معناها الأصلي، والوصول إلى ما لا يكشف عنه الظاهر.

أما وظائفه المعاصرة، فهي محور عملية كبرى تبدأ بعلوم اللغة والدلالة، وتنتهي بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتختلف باختلاف تيارات التأويل، التي طرأ عليها التبدل والتطور.

ونشير هنا إلى ثلاثة تيارات رئيسية:

التيار الأول: وهو تيار ذو خلفية علمية، يسعى إلى إدراك أفق النص، في إطار

العلاقة بين مكونات النص نفسه، وبناء على مرجعيته الخاصة التي تحكم صيغه اللغوية. وظيفة التأويل هنا، الكشف عن النسق الغائر في بنية النص، دون الحاجة إلى العودة إلى ما هو خارجه. والمقصود بالخارج المؤلف والتفاعل الإنساني الناشئ عن احتكاك القارئ بالنص. يحيا النص وفق هذا التيار بغياب الإنسان (قارئاً ومؤلفاً)، ويصبح صلة الوصل بين النسق وبين الفهم العام، فيمارس التأجيل اللانهائي للمعنى المتسع دائماً.

التيار الثاني: تيار النزعة الإنسانية. تختفي هنا التفسيرات السببيّة، لكن تنشأ آفاق متزايدة للعلاقة بين الدال والمدلول، تتعدد كلما تكثف الالتقاء الإنساني بالنص. يعلي هذا التيار من أهمية القارئ، ويمنحه صلاحيات واسعة على التأويل، لكنه لا يقلل من أهمية الصيغ اللغوية، في تصوير نظام الدلالة.

التيار الثالث: تيار نظرية المعاني. اللغة هنا هي التي تولد المعنى والعلاقة بينها وبين مدلولاتها، غير حتمية ولا مستقرة. فالمعنى لا يأتي عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة، كما أن لا شيء مطلقاً خارج الخطاب يضمن معناه ويؤسس لفهمه.التأويل في فكر ما بعد الحداثة هذا، يسعى فقط إلى الكشف عن الفوضى الكامنة تحت مستوى الظاهر، وأي نظام للدلالة مكتشف، ما هو إلا تمايز داخل الفوضى.

إلى أي من هذه التيارات يمكن نسبة منهجية التأويل في الكتاب؟

إذا أقصينا التأويل التقليدي عن التحليل، فإن الكتاب يتردد بين التيارات الثلاثة، مغلباً التيار الأخير.

وسنتبيّن ذلك، من خلال الاقتباسات التالية:

- الارتقاء من الاصطفاء إلى العالمية.
- الأطوار الثلاثة للعقل البشري.
- رفض النزعة الأيديولوجية لصالح النزعة المعرفية.
- البحث عن المعايير المرجعية التي تميز منظومة معرفية عن أخرى، ومن ثمة الوحدة العضوية للقرآن.
- أسلمة العلوم الطبيعية، التطبيقية، الإنسانية، والاجتماعية.
- العمل على تحرير اللغة، كوسيط رئيسي لفهم الكتاب الكريم، من سطوة

الموروث، وردها إلى الكتاب نفسه.

- ارتقاء الرؤية القرآنية بالدلالة الواقعة ما بين الدال والمدلول، من المعرفة الإنشائية، إلى المماثلة التركيبية، فالتركيب التفاعلي.

- تأويل علل العبادات بالظواهر الكونية، في إطار المقابلة ما بين كتاب التنزيل وكتاب التكوين.

تحليل هذه الاقتباسات، وغيرها، يفضي إلى الاستنتاجات التالية:

١. يتفق القول بالوحدة العضوية والتركيبية للقرآن، والبحث عن القوانين المرجعية منه، ورد الدلالة إلى القرآن نفسه، مع تيار التأويل العلمي. ولو أنها تفترق عنه شكلاً بتقديس صاحب الخطاب.

٢. يبدو مفهوم الارتقاء القرآني بالعلاقة بين الدال والمدلول، من عالم التشيؤ الوظيفي إلى عالم الخلق، وكأنه متفرع عن النزعة الإنسانية في التأويل. فالسببية هنا غير باتة، ولدينا فرصة العثور على قراءة إضافية، كلما احتك النص بأفهام جديدة. الإنسان /القارئ هنا، أهم من اللغة والسببية اللغوية. وفي غير تلك الحرية الخاصة الحاضرة في علاقة الدال بالمدلول، لا يمكن مثلاً توقع العلاقة التي يقررها الكاتب، في سورة الطارق، بين إنبات الزرع وبين شرعة الزواج البشري (من المبدأ الطبيعي إلى المبدأ الاجتماعي).

٣. لعل الكتاب ينتهي إلى تغليب التيار الثالث، فيعتمده في استخلاص أصل أطروحته: الجمع بين القراءتين، الربط بين عالمي التشيؤ والخلق، وأسلمة العلوم كمدخل للتجديد. فوضى الدلالات ظاهر هنا، والمعاني التي يتخذها الكتاب في أصل نظريته، لا قرائن عليها خارج الخطاب نفسه، بل خارج فهم الكاتب له.

أما تأويل العبادات بالظواهر الكونية- مثلاً ثنائية ركعات صلاة الصبح في مقابل ثنائية النور والظلمة عند انبلاج الصبح- فيفتح باب التأويل على مصراعيه، للإطاحة بالدلالة، وتشريع تعدد في التفسيرات لا قرار له، وبدلاً من اكتشاف الوحدة المرجعية للقرآن، تجري الإطاحة بالوحدات الجزئية التي أقرها الفهم التقليدي نفسه.

ثانياً: ضعف القدرة التفسيرية:

يبني الكتاب أطروحته في إطار منهج تفسيري ما، فالتفسير هو الأصل في تحليل الظاهرة القرآنية وفهمها. لكن الحقيقة الوحيدة التي يعوّل عليها في تحديد هذا المنهج، تقتصر على أن منهج الكتاب أدنى إلى الاتجاهات الحديثة، منه إلى طرائق التفسير القديم، المرتكزة إلى الموازنة الأسلوبية والبيانية.

بيد أن تغليب منطق التأويل غير العلمي، قلل من أهمية الحيثيات التفسيرية التي انفرد بها الكتاب، ومنع من إدراجها في المراكمة التاريخية لاتجاهات التفسير الإصلاحية، التي تلتقي على الأقل مع إحدى أفكار الكتاب المرجعية: اعتبار الوحي القرآني نصاً شديد التوحد، في رؤيته للكون والإنسان.إن ضعف البنية التفسيرية للقراءة الواردة في الكتاب تعود إلى الأمرين الآتيين:

الأول: انفصال التأويل عن التفسير، فالتأويل لا يبدأ من حيث انتهى التفسير، والتفسير ذو وظيفة عرضية معطلة، فمعطياته على ما فيها من لمحات مبدعة، لا تندمج بعمق في آليات التأويل، بل توظف توظيفاً انتقائياً مدبراً.

الثاني: العزلة عن التراث التفسيري، فالكتاب لم يستعمل بتاتاً الأدبيات الغنية لمدارس التفسير، الحديثة منها على وجه الخصوص. لقد حال ذلك دون أن ينتخب الكتاب مبناه الملائم في تدبر الوحي القرآني.

إن عدم استعمال منهج تفسير موحد ومتسق، أضعف العلاقة بين الخطاب القرآني، والنظرية التي سعى الكاتب إلى استيلادها من القرآن. النص المقدس بات هنا، مجرد مرجع شكلي داخل أطروحة، تختبر فرضياتها الرئيسية خارج الدلالات القطعيّة والنهائية للنص.

مع ذلك فإن الصلة غير مبتوتة، بين صيغ التفسير في الكتاب، والمناهج المتداولة ماضياً وحاضراً في التفسير، والتي أضافت إلى التذوق الفطري التذوق اللغوي، وراكمت عليهما تالياً التذوق العلمي، وكان من الممكن لهذه الأطروحة أن ترتقي إلى التذوق والتدبر المعرفي الذي ظهرت إرهاصاته الأولى مع التفسير الموضوعي.

نشير في التالي إلى أهم طرق التفسير، قبل المضي قدماً إلى تحديد موقع منهج الكتاب حيالها:

- القراءة السلفية في مقابل القراءة الحداثوية: الأولى تقف عند ما وعاه

المسلمون الأوائل من الظاهرة القرآنية، بينما تقطع الثانية الصلة مع كل فهم سابق.

- التفسير البياني، حيث الأسلوب والمعاني المستقلة والمنفردة للألفاظ، هي جوهر عملية التفسير والفهم، المنصرف إلى الوحدات الدلالية الأصغر في النص القرآني.

- القراءة السياقية والموضوعيّة: فالسياق القرآني الخاص والعام، شارح للدلالات المتفرقة ومفسر لها، وهو الذي يلحقها بالموضوعات الموحدة، ذات الانسياب الكلي نحو الغاية القرآنية. هذه الوحدات القرآنية المؤتلفة غاية، كانت محل عناية المفسرين، وقد عدد منها كل من العلامة الطباطبائي، والشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، و الشيخ مصباح يزدي، والمستشرق جول لابوم وغيرهم، من الموضوعات (على سبيل المثال لا الحصر): الأصول، الفروع، العبادات، الهداية، الدنيا والآخرة، التاريخ، النبي، الشريعة..

- وعموماً يعمل التفسير الموضوعي والسياقي، على معالجة المفاهيم القرآنية المترابطة، ويتخذ موضوعاته إما من داخل النص وإما من خارجه.

- **التفسير الباطني:** الذي يربط بين باطن القرآن وباطن الوجود، فلا يعرف جوهر القرآن، إلا بالكشف والشهود.

- **القراءة المطّردة المتوالية:** الوحي بحسب د.حسن حنفي ليس نصاً منزلاً من عند الله فقط، بل جدل وحوار ينبعث في كل زمن من حاجات الأمة ومطامحها. ويرى د.محمد شحرور أن الاطراد في القراءة يحسن شروطها، ما يعين على إعادة تصنيف مجالات وميادين القرآن الكريم وحقوله الاصطلاحية.

- **التفسير الأيديولوجي:** وينحو إلى استخدام دلالات الوحي في تثبيت فرضيات مستقاة من خارج النص.

- **القراءة البنيوية:** وترتكز إلى منظور سوسيولوجي، يعتبر أن تفسير الخطاب، لن يفضي إلا إلى إعادة رسم صورة البنى الاجتماعية وتوازنات السلطة فيها.

- **القراءة التفكيكية:** وتسعى إلى تجاوز النص باتجاه الكشف عن النظام المعرفي الماثل خلفه. يدعو محمد أركون في هذا الصدد،إلى تفكيك الظاهرة القرآنية المتعالية والمفتوحة على أكثر من احتمال ودلالة، من أجل فصل المنظومة المعرفية القديمة عنها.

- **التفسير النفسي:** يطبق مالك بن نبي منهجاً خاصاً في التفسير العلمي، حيث العلاقة الجدلية بين الظاهرة القرآنية والذات المحمدية، التي هي وسيط بين الوحي

ودلالاته. والظاهرة القرآنية تتجلى في الوحدات الكمية التي يثبت ترابطها واتساقها الإعجاز الأبدي للقرآن، إذا ما قورنت بحال الذات المحمدية عند نزول الوحي.

سنجد في تدبر الكتاب للنص القرآني، توافقاً مع هذه القراءة أو تلك، فنعثر مثلاً على القراءة اللفظية في التركيز على معاني ألفاظ محددة-المس، الأميين..- ؛ القراءة الموضوعية في التفسير السياقي للروح -ص٢١١-؛ القراءة المطردة في رد الدلالة اللغوية إلى العصر؛ لكن التفسير الباطني، والتفسير الأيديولوجي، والقراءة التفكيكية، هي المناهج الأقرب إلى معالجات الكتاب. فالتفسير الباطني، يؤسس للتفكيك بحثاً عن الوحدة العضوية، والتفكيك ينتهي إلى القراءة الأيديولوجية/الأسلمة الشاملة للمعرفة.

مع ذلك فإن مثل هذه التوافقات لم تطور منهجاً خاصاً، ولم تؤد إلى إحداث القفزة اللازمة من التذوق العلمي إلى التذوق المعرفي، التي كان يمكن للكتاب أن يقوم بها، لولا أن انحرف نحو التأويل غير العلمي، وكرس التفسير أداة من أدواته، الناهضة إلى تأييد مسلمات مسبّقة.

كيف يمكن تحليل هذا الضعف في بنية الأطروحة التفسيرية؟

من المعلوم أن معرفة القرآن الكريم هي مدار التفسير ومآله، وبقدر ما في التفسير من ترابط منطقي وكثافة بيانية، بقدر ما يفسح في المجال أمام كشف حقائقه وتبيّن مقاصده. وحيث إن الكتاب الكريم كتاب تدبر، وتأمل، وهداية، وبيان، وذكرى، وهو أحسن الحديث، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإنه بالضرورة قريب إلى أفهام عموم المخاطبين (يا أيها الناس.. يا أيها الذين آمنوا..)، وأدنى إلى الموازنة ما بين المعنى والمبنى، اللفظ والدلالة. من هنا فإن التفسير بالباطن، الذي يقصي الظاهر، والتفسير بالظاهر الذي يغفل الباطن، كلاهما لا يظهران كمال الصورة القرآنية كما هي، ويعيقان بالتالي انسياب العلاقة بين الوحي وأذهان المقصودين به.

وما دام أن القرآن لا يختص بزمان دون غيره، وبقوم دون آخرين، على ما روي عن الصادق(ع)، فإنه ليس على وتيرة واحدة من النظر بل مثله، كما في الأثر عن الرسول(ص) " كمثل الشمس والقمر في جريان دائم" . فالظاهر والباطن متعاقبان لكنهما على قياس واحد، فما هو باطن لزمان أو جماعة، ظاهر لزمان مختلف وقوم آخرين. وعوض التعلل بأسرار وتجليات، وقراءات ذاتية صرفة، لتحقيق إدراك متقدم

لموضوعات القرآن، فإن تطور المعارف الإنسانية واتساعها سيخلي سبيل الدلالات الغنية المحتجبة في أعماق النص المقدس، على صراطي: العقل في التدبر والمعرفة، والقلب للهداية والذكرى. ويكفل هذان الصراطان، جعل القرآن محلاً للخلاصين، الفردي(القلب)، والجماعي(العقل).

ثالثا : أسلمة العلوم، الخلط بين مجالات متباينة:

يطرح الكتاب، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية. فتغدو قوانين الوجود مدخلاً إلى قوانين الخلق، وتتخذ نواتج العلوم وسيلة للارتقاء من المحسوس إلى اللامحسوس، من التجربة المادية إلى القيمة. إن محاولة الكاتب، إرساء معالم تطورية مرتبطة بمبدأ الغائية، ومخالفة للتطورية المادية، استحضرت رؤية غير مادية للصيرورة، فيما جهود الأسلمة، أعادت الرؤية المادية من جديد، إلى حدود عالم المادة، على رافعة العلوم. فمبادئ العلوم باتت جزءاً من مبادئ الكشف عن الغائية المزدوجة.

تذهب أسلمة العلوم إلى إلحاق العلوم المبيّنة للقيم والكاشفة عن قوانين الخلق ومقاصد الدين، بمبادئ العلوم الطبيعية. إن فعل الاستتباع هذا، سيؤدي إلى إعلاء التجربة على العقل، وتقليص مجال النص الإلهي إلى حدود السلطة العقلية المكتسبة من المعارف العلمية. ينطوي ذلك على تحريف منطق العلوم المرتبطة بالدين، في جوانب عديدة، منها:

- إضعاف مبادئ عقلية أولية تعتبر في قلب الجهاز البرهاني للدين، كالعلية والسببية، فقد أفضى التطوّر العلمي الجديد، إلى نفي الحتمية المطلقة، وتعميم النسبية، لتشمل حتى علاقة العلة بالمعلول.

- قياس المسار التاريخي، الإنساني والاجتماعي، على مسار التطور المادي المتجسد في الظواهر الطبيعية، هنا يصبح عالم الخلق مجرد جزء من عالم التشيؤ المادي.

- الخلط بين علوم الدين الداخلية والعلوم خارج الدين. أحد الأمثلة على ذلك، اعتبار الكتاب، أن العلوم المساعدة على فهم القرآن، تبنى من داخله - بما فيها علوم اللغة والدلالة وغيرها-، ما يجعل من كتاب التنزيل نصاً مغلق الدلالة فيحدّ من غناه

ويضعف دلالاته.

ستفضي أسلمة العلوم التطبيقية والطبيعية، إلى تقلّب إدراكنا للخطاب الإلهي مع تقدم العلوم وتتابع اكتشافاتها. بالمقابل فإن إخضاع مبادئ العلوم لمتطلبات فهم النص، سيشوه مناهجها ويقيدها بحدود المعارف الإنسانية. وبهذا الخلط نصل إلى نهايتين: نهاية العلم التطبيقي/ التجريبي، ونهاية العلم الإنساني/ الاجتماعي.

المنهجية المعرفية القرآنية، وتجديد الرؤية الدينية:

يقول روجيه غارودي، في كتابه الإسلام: "إن كل نهضة للإسلام، تبدأ بقراءة جديدة للقرآن". يؤيد هذا الرأي سعي الكتاب، إلى ربط إصلاح المعرفة الدينية، بتأوّل معين ومتجدد للقرآن الكريم.

لكن هل أضافت أطروحة الكتاب جديداً إلى التراث الإصلاحي، وهل تعد طريقته مساهمة في تعديل مناهج التفسير القديم؟

إن حداثوية الرؤية والطريقة التي حاول الكتاب تجسيدها، وخاض على أساسها تجاربه وافتراضاته، لا تخفي طرفاً من راديكالية فكرية كامنة، نجدها منذ البداية في التبسيط الذي يقترحه منهج أسلمة العلوم، برد الإطار المرجعي للمعرفة إلى أساس أحادي التركيب، هو النص، الذي يعبر حين تدبره عن جدلية التنزيل والتكوين. بينما اجتمعت النظريات الدينية، ومن بينها النظريات التقليدية، على تعداد ثلاثة مصادر للمعرفة: العقل، التجربة، الوحي/النص. ومع أن الكاتب كان مشغولاً طوال الوقت بمحاولة التعالي عن القراءات التقليدية، وتوظيف الحركة العلمية على تنوعها في هذا السبيل، فإنه لم يتجاوز فكرة أن الدين مجرد نص لا يكتشف إلا من داخله.

لقد كان بين أيدينا الآن فرصة متألقة لتطوير الرؤية الدينية، لو وفقت هذه المحاولة إلى بعث أبعاد الدين بعثاً جديداً، في فضاء قرآني متسع الدلالة باستمرار، ووفق نموذج عقلاني محكم، فلكي يكون الغوص في أعماق الوحي، بديلاً للنظر إليه بعيون الموتى كما يقول إقبال، لا بد وان يبحث في ثناياه عن الأطروحة الجوهرية للدين.

تقتضي إعادة بناء وعي الدين، على حدود التطلب الفكري المعاصر، إيلاء عناية

مكثفة بالمعارف الإنسانية، والتي بوسعها أن تمد علوم الدين، بالأدوات المنهجية الملائمة لمعالجات تمزج ما بين الإبداع والتقدم والإخلاص للنص. ولا ندعو هنا إلى إطباق العلوم الإنسانية على علوم الدين، أو إلى تحويل الجمود اللابث على التقليد إلى جمود قائم على الأيديولوجيا.

إن معرفة القرآن، معرفة نقية من شوائب التاريخ، وإضافات الزمان والمكان والثقافة والسياسة، تستتب في إطار علاقة مباشرة وناجزة بين النص الإلهي والعصر، دون وسائط، والعلوم التطبيقية التي يقترح الكتاب اعتبار مبادئها وقوانينها مدخلاً إلى عالم الخلق، وبالتالي إلى كتاب التنزيل، ستضيف وسيطاً لن يكون بأي حال متسامياً على خصوصيات الزمان والمكان.

لقد مرت أطروحة هذا الكتاب وطروحاته، من باب التأويل المفتوح على مصراعيه، ومهما كانت الرؤية القرآنية المطروحة، فإن التأويل الفوضوي، وغير العلمي، سيترك مقعداً لكل أنواع القراءات الإصلاحية، أو السلفية، وما بين هذه وتلك.

- مراجعة نقدية لكتاب:"المنهجية المعرفية القرآنية- أسلمة فلسفة العلوم"، تأليف محمد أبو القاسم الحاج حمد. ألقيت في معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)

أسلمة فلسفة العلوم:
التماثل بين العلوم الطبيعية والقيم الدينية

وجيه قانصو

أود أولاً الاعتذار عن التقصير المحتمل في قراءة الكتاب❖، فالقراءة لا تسلم من الفعل الانتقائي، ولا تنجو من ذاتيات القارئ التي تعيد إنتاج المعنى المكتوب، ولا تخلو أيضاً من تفويت لكثير من مقاصد الكاتب، ولعل هذا هو المغزى من القراءة نفسها، فالقراءة ليست حيادية سلبية، وليست فعل نقل لمعنى الكتاب بأمانة: بل هي - أي القراءة- فعل تحويل للمعنى المكتوب، وتوليد لمعنى جديد. فالقراءة تحرر من سلطة الكاتب، وكسر للسياقات التي يفرضها على القارئ، وتمرد على ما قبليات يخفيها الكاتب خلف الفواصل والسطور والكلمات، بهذا تصبح القراءة فعل اكتشاف لمعنى لم يقله الكاتب، وتفكيكاً لمعنى يدعيه ويجزم به.

الكتاب - بحسب وصف الكاتب - عبارة عن مشروع أسلمة معرفية لفلسفة العلوم، حيث لا يكتفي بإضافة عبارات دينية إلى المباحث العلمية كما هو متداول، بل يعيد صياغة منهجية معرفية للعلوم وقوانينها، ويؤسس لمعرفة قرآنية تعيد توظيف العلوم ضمن ناظم أو ضابط منهجي يشكل إطاراً نسقياً ومرجعياً لتنظيم وتقنين وإنتاج الأفكار والمفاهيم. والغرض من ذلك كله هو فهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية، وبين القيم الدينية المركبة على قوانين الوجود.

❖ منهجية القرآن المعرفية، أبو القاسم الحاج حمد،دار الهادي.

مـر النشـاط الذهني للفكر البشـري - بحسب المؤلف - بأشكال ثلاثة: أولهما التصور الإحيائي البدائي الذي يرى ظواهر الكون مستقلة عن بعضها، ويرى لها نفوساً قائمة بذاتها، فعبد الإنسان في مغامرة العقل الأولى ما قهره من قوى الطبيعة من شمس أو قمر، وجزّأ مصادر القوة في الوجود إلى عناصر حية متنابذة، ثم كان نمط التفكير الثنائي التقابلي، حيث اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية إلا أنّ ثنائية الوعي هذه حالت دون توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي، ثم دخلت الإنسانية طورها الثالث من التفكير، فلم تقتصر في بحثها على وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل سعت إلى استخلاص نظريات تشكل منهجاً موجهاً لمختلف الأفكار والإبداعات.

في الطور الثالث، دخل العالم في مأزق فكري وحضاري، حيث أصبحت الحضارة الغربية نفسها فاقدة للتصور المنهجي والمعرفي البديل للكون، وأصبحت النظم اللاهوتية التي تقوم على استلاب الطبيعة والإنسان معاً، فاقدة لمنهجية تفكير تعيد تنظيم قيمها بما يناسب مستوى الطور الجديد، حيث لم يعد هنالك من جدوى في أسلوب الدفاع عن النسق التاريخي في اتباع أفكار المؤمنين مناسباً، وهو نسق ما يزال يعيش مرحلة الطور الثاني من التفكير البشري مختلطاً بموروثات المرحلة الأولى.

مأزق جميع الحضارات يكمن في كون نمط تقدمها يقوم على التحكم في علاقات الإنتاج، ومراكمة فائض القيمة لصالح الطبقات القائدة. وهذا بخلاف الحضارة الإسلامية التي شكلت نقيضاً لنسق التطور الحضاري الوضعي القائم على استلاب قوة عمل الاخرين وتركيز فائض القيمة لدى الطبقات المهيمنة. فالإسلام لم يجعل الفتح توسعاً في أراضي الغير، وإنما تحريراً لتلك الشعوب.

أمام هذا المأزق، فإن القرآن وحده - بحسب المؤلف - يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني فبعد أن كان الخطاب الديني الإلهي، ابتداءً من آدم وانتهاء إلى محمد، يقوم على الاصطفاء الحصري، ويتوجه إلى دوائر بشرية معينة، اتجه الخطاب الإلهي مع محمد إلى الأمة الوسط المتسعة للناس أجمعين، فختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني، بل هو تقدير موضوعي لنهاية الخطاب الحصري الاصطفائي، وانطلاق الخطاب العالمي الذي يمتد أفقياً.

وللوصول إلى مستويات جديدة من المعنى القرآني تستجيب لطموح أسلمة المعرفة لا بد من تجاوز الطريقة التجزيئية في فهم النص، والنظر إلى القرآن في وحدة وبنائية عضوية تماثل البنائية الكونية، بحيث إذا تفلّت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله. فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية، ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل، فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق، فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى مصطلح دلالي متناهي الدقة، فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة. (مثال مس القرآن الذي هو عبارة عن إدراكه والشعور به، هو مس لا يأتي إلا للمتطهرين نفساً لا جسداً).

كما أن التأسيس المعرفي يتطلب قاموساً ألسنياً معرفياً جديداً لألفاظ القرآن، تغاير التصور التقليدي لفقه اللغة والمعاني فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة، فهناك الكلمة وهناك الأمر الذي تشير إليه وهناك التصور العقلي المتشكل عن هذا الأمر في الذهن. فخصائص اللغة ترتبط دائماً بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، كذلك فإنّ لغة القرآن هي الوسيط الذهني، فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن يؤدي إلى تعذر فهم محتوى عالمية الدين. (الدلالة المفهومية لكلمة النسخ في القرآن مثلاً، قد حرفت نتيجة لدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين لتكون نسخاً لآيات القرآن بعضها بعضاً، في حين أنّ النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة اخرى مغايرة، وليس ابطالاً لبعض الآيات، أو إسقاطها لها، والنسخ لحالة تاريخية يرتبط بعالميه الخطاب الديني، ونهاية الخطاب الحصري أو الاصطفائي.

بذلك تصبح أسلمة المعرفة، عبارة عن ضبط الدلالات المعرفية لألفاظ القرآن في إطار المنهجية الجديدة، وعبارة عن فهم وصياغة الكثير من موضوعات المعرفة الإنسانية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، باعتبار القرآن معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتدة عبر الزمان والمكان؛ أي إنّ أسلمة المعرفة هي إعادة تصنيف المعرفة وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب طبقاً لتعدد مراتب العلوم الطبيعية الكونية نفسها، مع ربط كل مبدأ طبيعي بقانونه الأخلاقي الذي ينسجم مع

الدين.

وقد كشف المؤلف عن ثلاث مراتب لإنشاء المعرفة، التي تحاكي مراحل تطور الفكر البشري نفسه. أولى الأساليب الإنشائية للمعرفة، (مثال: منهج المماثلة الذي يقابل بين مواقيت الصلاة الزمنية وظواهر الحركة الكونية). هو أسلوب يهدف إلى تطوير العمليات الذهنية لأبنائنا بدفعهم لتقنين المتقابلات؛ أي في معرض التدريب الذهني.

ومن منهج المعرفة الإنشائية في التماثل المتوافق، ينشأ التركيب؛ فما بين الإبل والكون تقابل ابتدائي، أما ما بين السماء والأرض وما بين الذكر والأنثى، فهو مقابلة تركيبية تؤدي إلى ناتج طبيعي في الحالتين، الإثبات في حالة السماء والأرض، وتلاقحهما بالماء، والذكر والأنثى في حالة تلاقحهما بالماء ضمن شرعة أخلاقية إرادية؛ أي تطوير المبدأ الكوني نفسه وإحالته إلى مبدأ اجتماعي وأخلاقي. ويركب منهج المماثلة المعرفي التركيبي ما بين القانون الطبيعي الذي يحكم الظاهرات والقانون الاخلاقي الذي يحتم الزواج بين البشر بطريقة إرادية منتظمة.

ثم يطور الله منهج التقابل التركيبي إلى ما هو أعقد من الناتج المادي، وذلك بتركيب النفس ذاتها عبر جدلية كونية طبيعية مركبة بفعل قوتين ثنائيّتين. فالبعد الأرضي من المادية المحسوسة في الناتج هو النفسي، أي ميلاد النفس التي تتضمن قوة الحياة والوعي.

والمرحلة الأولى تكون وقفاً على قانون التماثل الابتدائي، ثم يطور المنهاج إلى التماثل التركيبي، ثم يطوره إلى منهج دراسة تجاوز الطبيعة لذاتها المادية، بقوة التخليق الإلهي باتجاه الغاية. بهذا تنتهي المنهجية المعرفية القرآنية إلى مفهوم الخلق في حين تنتهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيؤ.

ففهم الإرادة الإلهية ضمن منهج الخلق فهماً يعزلها عن التشيؤ في قوانين الوجود والحركة الوظيفية يسقط الصيرورة التي شيأ الله بها الخلق وأحاط بها التاريخ، فتسقط بالتالي علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون، فلا يعود قادراً على اكتشاف الكون ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية.

من خلال منهجية التشيؤ والخلق نفسر ونفهم التاريخ والحضارة والظاهرة الاجتماعية، فللتاريخ وجه تتحكم فيه منهجية الخلق وغاياته المستحوذة على منهجية التشيؤ الوظيفي وعلومها وقوانينها، فحركة التاريخ عبر قوانين التشيؤ الوظيفي

تؤدي إلى نتائج أصبحت معروفة، ولكنها على مستوى منهجية الخلق فإنها تعطي نتائج ودلالات ترتبط بغائية الخلق والتكوين، وهذه الغائية هي ما يجب بحثه في داخل كل معرفة تاريخية.

بذلك لا تعود أسلمة علوم التاريخ عملية تأليه لحركة التاريخ بطريقة لاهوتية تستلب الإنسان والطبيعة معاً، بل هي تضمين الظاهرة التاريخية دلالاتها الغائية الكامنة في منهجية الخلق، والتي تتكشف عبر مؤشرات القرآن عليها من ناحية، وعبر قوانين التشيؤ من ناحية أخرى؛ فتعارض الحضارات مع قوانين الخلق المستمدة من ذات الوجود الكوني، وهي مدلولات، إنما يعني دمار هذه الحضارات وانكفاء مسيرتها. والحضارات التي يقتصر علمها وقوانينها على المفاهيم الوضعية القائمة على الصراع، مآلها أن تحمل بذور فنائها من داخلها بحكم تناقضها مع النظام الكوني فتكون الأزمات الداخلية وتكون الحروب، وذلك أيضاً نفهم المعصية ببعدها الكوني بأنّها عبارة عن تناقض داخل الحضارات المنهارة في أصول تركيبها.

ورغم تسجيلنا للمؤلف محاولة جادة في نقل دلالات القرآن الكريم من محيط التجزّؤ إلى فضاء الكون، ومن واقع الاستلاب إلى شرط الحرية، وتقديرنا لجهوده في كشف مستويات جديدة في المعنى القرآني لم يطرق بابها من قبل، إلا أننا نسجل النقاط التالية:

اولاً، في منهاج الأسلمة:

كنا نتوقع من المؤلف في طرحه لمنهاج أسلمة لفلسفة العلوم الذي يفك به الارتباط بين العلوم والمناهج الوضعية الغربية، أن يبادر إلى تأسيس منهاج متكامل من داخل القرآن ومن خلال وحدته العضوية التي تماثل وحدة الكون نفسه إلا أننا نجد أن منهجية المؤلف في تأسيس المنهجية تقوم على ما قبليات من خارج القرآن، وهي مستقاة من فضاء الفكر الغربي نفسه والفكر الوضعي تحديداً، فشكلت هذه الماقبليات أرضية التأسيس التي قام عليها مشروع الأسلمة، وأصبحت الموجه لدلالات القرآن الكريم، بعدما كان من المفترض أن يكون مشروع الأسلمة هو الضابط والمنتِج لسائر الأفكار والمفاهيم، فأصبحت بذلك مفاهيم وقواعد الأسلمة موجَّهة لا موجِّهة ومنتَجة.

مثلاً: اعتمد القارئ في تحقيب مراحل الفكر البشري على مراحل ثلاث: الإحيائي البدائي، والتقابلي الثنائي، والتنظير.

هذا التحقيب يشبه إلى حد بعيد تحقيب أوغست كونت مؤسس الفكر الوضعي نفسه الذي قسم مراحل الفكر البشري إلى أسطوري، وميتافيزيقي، ووضعي. ويشبه أيضاً مراحل ومستويات التفكير البشري عند هيغل: مرحلة الإدراك المباشر للظواهر، ومرحلة فهم الظواهر وابراز اختلافها مع غيرها وهو ما يسميه هيغل بالمتوسط، ومرحلة العقل الذي يولد كليات تستوعب جميع الظواهر وتقننها، كذلك يشبه التقسيم الذي اعتمده فيكو.

كل ذلك يشير إلى أن خطوات المؤلف الأولى كانت مقتبسة من فرضية لم ترقَ إلى مستوى التأكيد، واليقين، مع العلم أن البحوث الانتربولوجية الحديثة البنيوية بالتحديد، قد أثارت الشكوك حول الكثير من بدائية التفكير الأولى، يقول كلود ليفي شتراوس في كتاب الفكر البري: "هذا الاختلاف بين عالمهم وعالمنا يتضمن تفسيراً لدونيتهم الذهنية والتقنية في أنها تضعهم واقعاً في مصاف أحدث منظري علم التوثيق، وكان لا بد من انتظار علم الفيزياء الذي بيّن فضاء دلالياً معيناً يتمتع بجميع مواصفات الموضوع المطلق ليتقرر أن طريقة البدائيين في إدراك عالمهم ليست فقط متماسكة بل الطريقة المفترض اتباعها لمعالجة موضوع تظهر بنيته العنصرية على شكل مركب معقد يقوم على الفصل".

وهكذا يمكننا أن نتخطى التقابل الزائف بين الذهنية المنطقية والذهنية ما قبل المنطقية، فكما أن فكرنا منطقيٌ فالفكر البري منطقي أيضاً، إلا أن التشابه بين هذين الفكرين لا يكون تاماً إلا حين ينصب على معرفة فضاء يلحظ خصائصه الفيزيائية والدلالية معاً.

مع أن هذا التقسيب لا ينسجم مع تاريخ الفكر الإسلامي إذ بحسب تعريف المؤلف للناظم المنهجي، نجد أن الفضاء الإسلامي منذ القرن الخامس هجري كان يحوي نتاجات معرفية ناظمة للفكر والمفاهيم وسائر مظاهر الطبيعة والكون: كما عند الماوردي في أدب الدين والدنيا، والشاطبي في كتاب الموافقات، وابن عربي في الفتوحات المكية، وابن سينا في الشفاء، وابن رشد في مختصر السياسة، والملا صدرا في الأسفار الأربعة، وابن خلدون في مقدمته؛ مما يعني أن القول بأن الطور الثالث قد بدأ في القرن التاسع عشر الميلادي يخلو من قراءة تاريخية جدية للفكر

العالمي، وأن التحقيب المذكور يشكل تلاعباً في المعنى القرآني، الذي تتكثف جهود المؤلف حول المنهاج الذي يفسر ويضبط الفكر البشري، والعدُّ تشييداً لمشروع من خارج سنخه وحقيقته.

مثال آخر: يحاول المؤلف أن يتجاوز القراءة التقليدية للقرآن ويعتمد على منهجية ألسنيّة تمكن من فهم مقاصد النص، والتعرف على المعاني المصرح واللامصرح بها، وهي بداية صحيحة إلاّ أنّ المقاربة كانت سريعة، ولم يأخذ التأسيس النظري لنظام المعنى والدال والمدلول بل كنا نتوقع معركة فكرية وسياحة أفقية في تأسيس منهاج قراءة النص، فالاختلاف بين علماء الألسنيات حول المعنى واسع، يتراوح بين ثنائية العلاقة بين الدال والمدلول عند سوسير إلى علاقة أكثر تعقيداً وتشعباً كما عند بيرس وبورس وبلومفيلد وجاكبسون وتشومسكي، إلا أن تأسيس المؤلف كان مجرد استحضار لنتائج ألسنية جاهزة لم يصرح المؤلف حتى بمصدرها، وهي مستقاة بحسب معلوماتنا من آراء سوسير.

ولعل مقام التأسيس للمنهاج، يفرض على المؤلف أن يسعى للكشف عن آلية قرآنية في كشف المعنى القرآني، ولمعرفة سبل القرآن في إيصال معناه، وهي المقاربة الوحيدة التي تفك الارتباط بين العلوم وبين الفلسفات الوضعية.

مثال آخر: حول المراتب المعرفية الثلاث التي استقاها من القرآن الكريم، وهي التقابل الثنائي والتركيب، ثم التركيب التجاوزي حيث لم يبين المؤلف الحقيقة القرآنية لثلاثية الأطراف الثلاثة من جهة، وجاءت مشابهة بل متطابقة مع الديالكتيك الهيغلي الذي قسم مراحل المعرفة، إلى الادراك المباشر والفهم والعقل، وهنا نلحظ مأزق مشروع الأسلمة الذي يطمح إليه المؤلف الذي يقع في ممارسة كان ديدنها في بداية كتابه، وهي إضافة آيات ونصوص دينية إلى أفكار منجزة وجاهزة من خارج القرآن الكريم، وهو ما يعطل إمكانية الكشف الحقيقي لفضاءات النص في مجال المعرفة الجديدة.

ثانياً، في التشيؤ والخلق:

ما نتوقعه في المنهاج أن يزود الباحث بقدرات تقنية وفنية وأدوات كشف تمكنه من إضاءة مناطق العتمة،ومن التوغل عميقاً إلى أبعد حدود الدلالة، وهنا نسأل: هل

توفر منهجيتي التشيؤ والخلق، تلك القدرة والإمكانات؟ وما الجديد الذي توفره هذه المنهجية، زائداً على ما عالجه الفارابي في مبادئ آراء أهل المدنية الفاضلة، حيث شبّه المدينة بالمدينة الإلهية (أي نظام الكون)، وما بحثه ابن باجة أيضاً في تدبير المتوحد حيث عُنيَ بتدبير الأفعال وترتيبها نحو غايتها المقصودة، وما بحثه الماوردي في أدب الدين والدنيا. ألا يجر منهاج الخلق البحث العلمي إلى دائرة الأخلاق والقيمة؟ ويؤدي إلى غائية مفرطة أو شمولية صارمة تمنع البحث العلمي من الوصول إلى مداه الواسع والحر، وتحول البحث العلمي والفكر الفلسفي إلى مرجعية قيمية تخفض من سقف التفكير وتحوله إلى عقل تبريري؟

ثالثاً، مأزق الحضارة الغربية:

يعتبر المؤلف فلسفات العلوم والمعارف في الغرب بأنها وضعية، وبأن الحضارات عموماً قامت على التسخير ما عدا الحضارة الإسلامية التي كانت حروبها حروب تحرير.

وهنا يختزل المؤلف حقيقة الحضارات في العالم، خصوصاً الحضارات اللاغربية، والتي نشأت في الصين والهند وأميركا الجنوبية والشمالية، من دون الغوص في حقيقتها والتعرف على بنيتها، كما أنه يتجاوز معطيات التاريخ حول حقيقة ودواعي الفتوحات الإسلامية، والتي لا يمكن الجزم بأنها كانت لدواعي الدعوة أو التحرير بقدر ما كانت تحركها عوامل سياسية اقتصادية، فيكون المؤلف قد مزج بين الواقع المعرفي والواقع السياسي.

كما أن اختزال فلسفات الحضارة الغربية إلى فلسفات وضعية، أو توصيفها بأنها حضارة الاستلاب، يشكل حجاباً وتضليلاً معرفياً في فهم سياقات وتحولات فلسفة العلوم في الغرب، لم يتوقف الفكر الغربي منذ الكوجيتو الديكارتي عن توسيع المدى الوجودي والكينوني للحياة، فنقل كانط الاهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل؛ أي إلى نطاق التجربة الإنسانية المباشرة، فحرر الفلسفة من طغيان اللاهوت الديني، وشرّع هيغل تجربة الحضارة كاملة على ضوء إنتاجيتها المتداخلة، وبحسب منطقها الجدلي الداخلي المتنامي، وأعاد نيتشه تأسيس مفهوم القوة لذاتها حين رأى أن مؤسسات القيم

القائمة تنتهك اسمها وتزيف ملامحها، واكتشف ماركس وجود واقع مكتوب تخلقه قوى الإنتاج، ووجد فرويد أن الحيوية الأصلية في الإنسان مكبوتة ومحبطة ولا تستطيع ملاقاة أهدافها، وسعى هربرت ماركيوز إلى اكتشاف الإنسان السعيد بعد أن ولد التحالف بين الاستغلال الطبقي والكبت الحيوي والقمع التاريخي، وعمل ميشال فوكو أيضاً على تحرير الخطاب الدلالي، والى استعادة القوة لدلالتها بعزل كل التباس سلطوي حولها، وعمل هوسرل على استعادة التجربة بالشيء بدل تصوره، وبرغسون على استرجاع الأعماق الحيوية المفقودة، وأثار هيدغر سؤال الكينونة المفقودة وعمل على تحرير الموجود من سجن الماهية، كل ذلك يعني أن الفلسفة الغربية كانت في مجال العلوم والفلسفة لم تصل إلى حالة إشباع ولم تستقر على هيئة واحدة، بل ما يزال الفكر الغربي في رحلة تشكّل لم تصل إلى نهايتها بعد.

رابعاً، الاصطفاء والعالمية:

يقيم المؤلف مصادرة من أخطر المصادرات القابلة للإطاحة بكل نتائج بحثه، وهي عقيدة الاصطفاء وختام النبوة.

ألم تكن دعوة المسيح إلى العالمين أيضاً؟، وهو ما فهمه حواريوه وعملوا على نشره في الآفاق الواسعة خارج بني إسرائيل، ألم تكن دعوة موسى إلى فرعون شكل من أشكال عالمية الخطاب؟ وكيف نفسر مؤمن آل فرعون، فالاصطفاء هو هذا الخط الذي استمر في النبي الأكرم والذي لا يتعارض مع عالمية أية دعوة أو رسالة، فالخصوصية اللغوية والقومية وظرفا الزمان والمكان أو مناسبات النزول، لا تسلخ عن النص الديني كونيته وعالميته.

وبالجملة، يمثل الكتاب بداية جهود معرفية تهدف إلى إعادة فهم القرآن على مستوى كوني، وإلى تحرير النص من منهجية تقليدية تحولت مع الزمن من مفسر للنص إلى سجّان ومقيد له. إلا أن منهجية المؤلف أوقعته من حيث يريد أو لا يريد في فخ التقابل السجالي بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، واستعان بكثير من المصادرات والإسقاطات التي شكلت لوحة خلفية لكل معالجاته ونتائجه، وانحكم لمعيارية خفية ولنسقية حتمية، تؤدي بنا إلى ابتكار سجن جديد للنص، وإلى تقييد حركة الفكر الإسلامي نفسه.

إصدارات

إعداد إيناس جبورة

■ نظرية العلم في القرآن

■ حوارات حول فهم النص

■ مقاصد الشريعة

نظرية العلم في القرآن

اسم الكتاب: نظرية العلم في القرآن.

اسم الكاتب: غالب حسن.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م

حجم الكتاب: ٢٧٩ صفحة من الحجم الكبير.

يعالج كتاب "نظرية العلم في القرآن" قضية العلم والمعرفة في القرآن الكريم ويحاول استنطاق النص القرآني وتقصي دلالاته بشأن هذه القضية، مشيراً فيه إلى ضرورة استخدام العقل. والهدف من خلال هذا البحث اكتشاف نظرية تتوضح فيها كل أبعاد الموقف القرآني تجاه العلم والمعرفة وذلك بأسلوب برهاني تحليلي.

ويتضمن الكتاب أربعة فصول.

الفصل الأول: حمل عنوان "نظرية العلم في القرآن الكريم"، وتحدث فيه عن أبرز طرق المعرفة في القرآن الكريم، المتمثلة بالسمع والبصر، والتفكر والروية والتعقل، مما يعني أن الإنسان مزود بجهاز خاص وهو العقل... ومن ثم ينتقل للحديث عن مستويات المعرفة في القرآن الكريم ويستهلها بالدراية والفهم والحس والبصيرة واليقين وكذلك الظن ومن ثم يحدد العلاقة بين هذه المستويات.

الفصل الثاني: يتحدث فيه المؤلف عن "التفسير المعادلاتي وهو منهج في التفسير يهتم بمعرفة ما يحتويه القرآن من معادلات كونية واقتصادية وأخلاقية وسياسية، بحيث تضعنا بين موضوعين يشكلان طرفي المعادلة. وهذا المنهج يظهر التماسك القرآني الفذ، ويخلق حالة من الاطمئنان لدى المسلم في اطلاعه على منبع المعادلة وكيفية جريانها.

الفصل الثالث: "الكلمة في القرآن" وقد يتناول الكلام حول مقاربات في المجال الدلالي والوظيفي للكلمة في القرآن. فالكلمة من خلال رصد استعمالاتها في نطاق

الوحي هي طاقة حسية لها دلالاتها من حيث البيان والإعلان، إذ إنه في تتبع الآيات نجد أن التعبير: "كلمة" كان عن كل ما هو قابل للقراءة والمعاينة والحركة فالمخلوق كلمة كونية، وقضاء الله في الأمم والشعوب والأفراد كلمة تاريخية نافذة، وحكم الله كلمة تشريعية.

الفصل الرابع: وجاء تحت عنوان "ذكر الله في القرآن" وهو الاستحضار والوعي والحفظ، قبالة الغياب والغفلة والنسيان.

ليختم بالقول:

إن الذكر هو مشروع قرآني فكري معمق، ويؤدي بالإنسان الذي يمارسه بوعي إلى مجموعة نتائج مهمة على الصعيد النفسي والوجداني والعقلي، كما إنه يورث الاطمئنان والوجل والرقة، ويدعو إلى السجود لله رب العالمين.

حوارات حول فهم النص

اسم الكتاب: حوارات حول فهم النص.

اسم الكاتب د. زهير بيطار.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٤م.

حجم الكتاب: ٢١٦ صفحة من الحجم الكبير.

يتألف الكتاب من مقدمة وسبعة فصول. وقد حاول الكاتب في هذا الكتاب معالجة بعض الموضوعات التي لها علاقات بكيفية تفسير النص الديني، مستخدماً مباحثه الفكرية بأسلوب تحقيقي نقدي معتمداً على المقارنة والتحليل العقلي والنقلي.

وقد ناقش في المقدمة المرتكزات الأساسية لدعوى القراءات المختلفة كلياً مقدماً مسألتين أساسيتين لمناقشته حول النص الديني؛ أولها إن قراءة النص الديني مسألة نسبية، تختلف من شخص لآخر. ثانيها إن هذه القراءة يجب أن ترتكز على حقيقة ثابتة، والخطأ يقع في تفسير النص وليس في النص نفسه.

إن الفصول توزعت على الشكل التالي:

الفصل الأول: حمل عنوان "فهم النص، الثابت والمتحول في الإسلام" واعتبر في هذا الفصل أن نصوص الوحي تقتضي موضوعاً تكمن خصوصيته في منهجية فهمها وتطرّق في هذا الفصل إلى كيفية فهم النص الديني مرتكزاً على عدة مسائل: فهم اللغة، إحراز الانسجام في فهم القرآن، تفسير القرآن بعضه بعضاً، العودة إلى المعصوم، وتحكيم العقل، الامتناع عن الإسقاط.

الفصل الثاني: تحدث فيه عن القبض والبسط في الشريعة ومبانيها، وآثارها العملية على الدين، فاعتبر أنها لا تتوافق مع النص الديني، وأوضح الآثار الخطيرة التي تترتب على الشريعة المقدسة نتيجة الأخذ بمثل هذه النظرية.

الفصل الثالث: ويتناول مقاصد الشريعة، واعتبر أن معناها هو أهداف الشريعة والحكمة من الأحكام. وتطرّق إلى فائدة البحث فيها، وكيف أن فهم الإنسان لما يعينه على مزيد من الاطمئنان الروحي وعلى تشكيل صورة للشريعة تتآلف مع معطيات عصره. كما تحدث في هذا الفصل عن نسبية المقاصد، فاعتبر أنّ أي بحث في هذه المقاصد سيكون ذا نتاج نسبي يختلف من شخص إلى آخر ومن عصر إلى آخر.

الفصل الرابع: وفيه تحدث عن الإسلام والعصر والحداثة، وعن النظام الربوي والديمقراطي، وبعدها انتقل للكلام عن الموقف الإسلامي من القيم الإنسانية.

الفصل الخامس: فيه انتقل للكلام عن الهجمة الغربية على الإسلام والمسلمين وخلفياتها، واعتبر أن الهدف من هذه الهجمة لا يقتصر على تهشيم الوجود المادي للمسلمين، بل يشمل ما هو أخطر منه، وهو تهشيم ثقافتهم وتحريف دينهم.

الفصل السادس: العلم والدين. وفيه أستعرض موقف الإسلام من العلم، والمعارف البشرية، وسبب نشوء الصراع بين العلم والدين موضحاً عدم تعارض الإسلام مع العلم، بل هو يحضّ عليه ويوجّه الإنسان إلى جعل معارف البشر محكومة بالقيم الإنسانية.

الفصل السابع: خصص فيه البحث لدراسة دور العقل في الدين، وكيفية الاستعمال الصحيح للعقل، وفيه ختم الكاتب كلامه بأن مقاربة الإنسان للقضايا الربانية، وخاصة تلك التي لها طابع غيبي يجب أن يكون فيها الدور الصحيح للعقل والذي يقوم على أساس التطابق مع مبادئ المعقولية، وعدم التعارض مع اليقينات... والتحقيق أن تصديق المضمون لا يترتب عليه التناقض في الدين.. كما يجب التثبت من إمكانية التحقق في الوجود.

مقاصد الشريعة

اسم الكتاب: مقاصد الشريعة.

اسم المؤلف: طه جابر العلواني.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

عدد الصفحات: ١٩٠ صفحة من الحجم الكبير.

يتضمن هذا الكتاب مجموعة أبحاث كتبها المؤلف في عدة مناسبات محاولاً التوغل في التراث الفقهي، واكتشاف الآليات المنمية للفقه، بمواكبة متطلبات الحياة، مشيراً إلى مبادئ ومنطلقات للمقاصد الشرعية العامة.

هذا الكتاب يتألف من خمسة فصول توزعت على الشكل التالي:

الفصل الأول: حمل عنوان "الفقه والموروث، بعض ماله وشيء مما عليه"، وفيه تحدث عن ضرورة مراجعة التراث بشكل شامل وصولاً للخروج من الأزمة الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل للعقل المسلم بحيث يكون متألقاً كما كان يصدر عن كتاب الله تعالى.

وعرض في هذا الفصل نماذج من التراث وعلم الكلام الذي له دلالات معينة قد يكون لها تأثيرها في محيطنا الثقافي.

الفصل الثاني: حمل عنوان "فقه الأوليات: علم أولويات أم فقه أوليات؟"، وتساءل في هذا الفصل عن مدى نفع الثقافات التي تعرضت لحملات الإبادة والتشويه وهل إن أولوياتها تصبح إعادة بناء نظمها المعرفية من خلال الرجوع إلى الأصول في الحالة الإسلامية.

الفصل الثالث: وهو تحت عنوان: "مدخل إلى فقه الأقليات، نظرات تأسيسية"، وقد حدد في هذا الفصل المعنى الاصطلاحي لكلمة الفقه والفقهاء وكلمة الأقليات، ومن ثم انتقل ليتحدث عن فقه الأقليات واعتبر أن متناوله يحتاج إلى ثقافة في

بعض العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع والاقتصاد، والعلوم السياسية والعلاقات الدولية.

الفصل الرابع: "إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم"؛ تطرق فيه إلى بيان علل وغايات الأحكام، والأولويات الشرعية التي ينطلق من خلالها العلماء لوضع كل أمر في مكانه الصحيح من سلم القيم الشرعية، وتكون العلاقة بين المقاصد والأولويات علاقة جدلية.

وفي الفصل الخامس: تناول المقاصد الشرعية العليا الحاكمة وفيه تحدث عن محددات عامة، لها علاقة بالمقاصد العليا الحاكمة، وبكونها منطلقاً يشكل النموذج المعرفي المهيّأ للإجابة على الأسئلة الفلسفية التي عرفت بالنهائية، وهذه المقاصد: "التوحيد، والتزكية، العمران"، واعتبر أنه لا بد من استخلاص قوانين بشكل موضوعي حتى يصبح جانب الغيب مدركاً، في إطار مكونات الواقع، وقد ختم الكتاب بموقع النية من الفعل الإنساني.

الأعداد القادمة من مجلة المحجة:

- نحو قيام فنٍّ إسلامي معاصر.
- الإنسان في الأديان.
- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.

صدر عن معهد المعارف الحكمية:

١- مقدمتان على شرح مصباح الهداية	مجموعة من الباحثين
٢- في فلسفة الدين	د. بولس الخوري
٣- نقد نظرية قبض وبسط	د. أحمد واعظي
٤- المجتمع الديني والمدني	د. أحمد واعظي
٥- العلمانية والإسلام	الشيخ محمد تقي الجعفري
٦- نظرات في الفكر الالحادي المعاصر	الأب مشير عون
٧- حوار الحضارات وصدامها	سيد صادق حقيقت
٨- التكامل المعرفي بين الوحي والعلوم الانسانية	مجموعة من الباحثين
٩- بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة	مجموعة من الباحثين
١٠- مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية	مجموعة من الباحثين
١١- الإسلام والمسيحية بحوث في نظام القيم	مجموعة من الباحثين
١٢- أعمال مؤتمر العرفان عند الامام الخميني	مجموعة من الباحثين
١٣- السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية	مجموعة من الباحثين
١٤- مناهج البحث في الدراسات الدينية	د. أحد قراملكي
١٥- نظرية المعرفة	الشيخ علي جابر
١٦- تطور الفكر الديني في الغرب	د. حسن حنفي

مشروع موسوعة الصحيفة السجادية

أول وأكبر عمل موسوعي من نوعه بإشراف وإدارة نخبة من الباحثين والمتخصصين، يهدف إلى بلورة وتسييل مضامين الصحيفة السجّاديّة في مختلف المجالات المفاهيمية والمعرفية وخاصة في مجالات المصطلح، والمفهوم، الشرح والتفسير، والأنظمة المعرفية.

لاستفساراتكم الاتصال: ٠١/٥٤٤٦٢٢

لتبرعاتكم على رقم الحساب المصرفي:

بنك عودة: ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)